Eine wirtschafts-soziologische Ideengeschichte der neueren katholischen Soziallehren in Deutschland.

Inaugural - Dissertation

zur

Erlangung der Würde eines doctor rerum politicarum

der

hohen juristischen Fakultät
der Universität Bern

vorgelegt von

Heinz Herberg aus Duisburg

1933.

Eine wirtschafts-soziologische Ideengeschichte der neueren katholischen Soziallehren in Deutschland.

Inaugural - Dissertation

zur

Erlangung der Würde eines
doctor rerum politicarum

der

hohen juristischen Fakultät
der Universität Bern

vorgelegt von

Heinz Herberg

aus Duisburg (Deutschland)

Druck: ALBERT BEHRENS, DUISBURG 1933.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen Eltern

in Dankbarkeit.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41544718_0025

Inhalts-Uebersicht.

Einleitung 9

I. TEIL

Die geschichtliche Entwicklung der katholischen Soziallehren

1. Frühchristentum (Patristik, Augustinus) . . . 12
2. Mittelalter (Scholastik. Thomas von Aquin) . . 17
3. Neuzeit 28

II. TEIL

Die neueren katholischen Soziallehren in Deutschland . . . 32

I. Die soziologisch orientierte ständische Richtung . . 32

A. Die Vorläufer der kath. sozialen Bewegung
Die Romantiker 34
1. Adam Müller 37
2. Franz Xaver von Baader 45
3. Karl Ludwig von Haller 48

B. Die Vertreter der ständischen Richtung
1. von Ketteler 54
2. von Vogelsang 62
3. Hitze I 71
4. Pesch 81

II. Die sozialpolitisch orientierte, freiere Richtung . . . 95
1. Franz Joseph Buss 97
2. Hitze II 102
3. von Hertling 109

III. Die Neoromantiker

Die neue ständische Richtung 121

III. TEIL

Die Stellung der katholischen Kirche zum sozialen Problem . 135
Schlussbetrachtung 151
Literaturverzeichnis 154

Einleitung.

Zwei Ideenrichtungen sind es, die in der Soziologie in Bezug auf die Bestimmung und die Organisation der Gesellschaft vorherrschen, die des Individualismus und des Universalismus. Unter Universalismus ist dabei natürlich nicht etwa der Spannsche Universalismus im Besonderen zu verstehen, sondern jede Ideenrichtung, die auf den Zusammenhang mit dem Ganzen gerichtet ist. Während der Individualismus nur den Einzelnen, das Individuum, kennt, ist der Universalismus gemeinschaftsbetont, kennt nur die Gemeinschaft. Die äußere wirtschaftliche Erscheinungsform des Individualismus ist der Liberalismus und das Manchestertum, während der Sozialismus und der Kommunismus als praktische Gestaltungsformen der universalistischen Ideenrichtung im allgemeinsten Sinn anzusehen sind.

Professor Dr. Töndury in seiner „Soziologie der Wirtschaft" sucht diesen ständigen Kampf zweier entgegengesetzter Ideenrichtungen dadurch zu erklären[1]), daß er die beiden Richtungen als Bewußtseinsformen des Menschen betrachtet. Diese haben ihren Grund in der Doppelnatur des Menschen, der entsprechend seinem anatomischen Bau und seiner Physiologie ein Einzelwesen ist, zugleich aber auch infolge seiner biologischen und ökologischen Verhältnisse ein Vielheitswesen ist. Einzeltum und Massentum sind so naturgegeben. Die geistige Natur des Menschen bringt ihm die beiden Formen seiner Doppelnatur zum Bewußtsein. Er fühlt in sich das Bewußtsein ein Eigenes zu sein, während er andererseits das Bewußtsein der Masse in sich trägt. Das gleichzeitige Vorhandensein der beiden Bewußtseinsformen des Menschen drängt zu einer Auseinandersetzung, die eine Annäherung zwischen Einzeltum und Massentum zum Ziele hat. „Das Einzelne muß sozialisiert, die Masse individualisiert werden." Aus dieser Auseinandersetzung entsteht dann nach Prof. Dr. Töndury „die Gestaltungsidee der Gesellschaft."

Primär beeinflußt wird die Gestaltungsidee von gewissen allgemeinen Zielen, die entsprechend ihrer Dringlichkeit und Reihenfolge einer hierarchischen Ordnung unterliegen. Als solche allgemeine Ziele unterscheidet Prof. Dr. Töndury: Art-

1) Siehe auch „Schweizerische Zeitschrift für Betriebswirtschaft und Arbeitsgestaltung. Jahrg. 1932. Heft 14-15. S. 87 ff.

pflege, Sachgüterpflege, Raumpflege, Geistespflege. „Sie stellen die einzelnen Gebiete dar, auf welchen sich die Tätigkeit des Menschen entfaltet und können als solche zugleich die Grundlage bestimmter sozialer Organisationsformen: Stamm, Wirtschaft, Staat, Kirche bilden."

Ferner wird die Gestaltungsidee beeinflußt von der Wahl des Organisationsmittels, welches das Verhältnis zwischen Einzelwesen und Masse festlegen soll. Prof. Dr. Töndury unterscheidet hier vier Organisationsmittel: Zwang, Interesse, Recht und Glaube. Diesen Organisationsmitteln entsprechen nun verschiedene Arten von Gemeinschaften. Zwangsgemeinschaften sind solche Gemeinschaften, „bei denen ein Einzelner oder eine Gruppe die andern ihrem Willen unterwirft und dadurch die Vielheit organisiert". Ist aber gemeinsames Interesse das Mittel der Gemeinschaftsbildung, so haben wir eine Interessengemeinschaft. Das Interesse beruht auf der Erkenntnis der einzelnen Individuen, die erfaßt haben, daß sie ein gemeinsames Interesse besitzen und einen Vorteil haben, wenn sie sich untereinander verständigen. Die dritte Art der Gemeinschaft entsprechend der Art der Mittel ist die Rechtsgemeinschaft. Das Recht als objektive Größe, losgelöst von allem Subjektiven ist hier das Mittel der Gemeinschaftsbildung. Die letzte und zugleich höchste Form der Gemeinschaft ist die Glaubens- oder Ideengemeinschaft. Sie beruht auf der Tatsache eines gemeinsamen Ideals, eines gemeinsamen Glaubens an dieses Ideal. Die Ideengemeinschaft ist diejenige Form, die in direkter Weise die Verbindung durch die Gemeinsamkeit des Glaubens und des Ideals herstellt. Sie ist die Gemeinschaft, bei der die geistige Einheit erfüllt wird. Reine Gemeinschaften der einen oder der anderen Art gibt es nicht. In fast jeder Gemeinschaft finden sich Elemente verschiedener Arten. Diese Kombinationen geben den Gemeinschaften immer verschiedenen Charakter. Um festzustellen, welche Art von Gemeinschaft wir vor uns haben, müssen wir untersuchen welches Element am stärksten hervortritt.

Auch innerhalb einer religiösen Gemeinschaft macht sich der Kampf zwischen den beiden Ideenrichtungen Individualismus und Universalismus bemerkbar. Aber das Streben nach Einheit erfüllt wird. Reine Gemeinschaften der einen oder der anderen Gemeinschaften, es drängt das Individualstreben in den Hintergrund, so verschieden auch bei den einzelnen religiösen Gemeinschaften das Verhältnis von Gemeinschafts- und Individualstreben gestaltet ist. So steht beim Protestantismus das Individualstreben mehr im Vordergrund als beim Katholizismus, wo das Gemeinschaftsstreben vorherrschend ist. In den katholischen Soziallehren nun spitzt sich das Problem auf die Gestaltung des Verhältnisses von Individualismus und Uni-

versalismus zu. Bei der religiösen Gemeinschaft tritt noch eine andere Gegensätzlichkeit hervor. Es ist der Kampf der Wertung der allgemeinen Ziele, der Kampf zwischen der geistigen und der materiellen Welt. Die geistige Welt ist der Hauptinhalt der religiösen Gemeinschaft. Die materiellen allgemeinen Ziele treten in den Hintergrund, weil sie vom religiösen Standpunkt aus als nicht wesentlich betrachtet werden. Der Zweck der Erhaltung seelischer, geistiger Werte wird zum Hauptzweck der religiösen Gemeinschaft.

Bei der Darstellung der katholischen Soziallehren wollen wir nun versuchen auf Grund der einleitend geschilderten soziologischen Gedanken Prof. Dr. Töndurys bei einzelnen Vertretern der katholischen Soziallehren Untersuchungen über das Wesen der von ihnen vertretenen Gemeinschaftsformen anzustellen. Diese Untersuchungen lassen sich im Rahmen dieser Arbeit nur in knapper Form bewerkstelligen, aber sie dürften doch insoweit interessant sein, als sie einen gewissen Aufschluß über den Charakter der verschiedenen geforderten Gemeinschaftsformen und die soziologische Grundlage der Soziallehren geben. Wir haben uns im wesentlichen dabei auf die ständische Richtung beschränken müssen, weil eigentlich nur sie nach Bindungen in der gesellschaftlichen Ordnung strebt, neue Gemeinschaftsformen fordert.

I. Teil.

Die geschichtliche Entwicklung der katholischen Soziallehren.

II. Kapitel.

Das Frühchristentum.

Mit der Ausbreitung der christlichen Kirche ergaben sich Schwierigkeiten, die sich hauptsächlich beim inneren Ausbau derselben bemerkbar machten. Es ist klar, daß es das Christentum nicht leicht hatte, sich gegen die alten eingewurzelten Religionen durchzusetzen, besonders da es gegenüber diesen eine ganz andere Einstellung verlangte. Es wollte sich nicht mit Gewalt und äußeren Reformen durchsetzen, sondern es sah sein Ziel in einer Gesinnungsänderung. Der religiös-ethische Grundgedanke jener Zeit, unter dem man die ganze Umwelt, und so auch das wirtschaftliche Leben betrachtete, trachtete nach einem Ausgleich der extremen Unterschiede, den die religiösen Anschauungen der alten Religionen hervorgerufen hatten. Dieser Ausgleich sollte nicht durch Zwangsmaßnahmen, sondern durch freiwillige Wohltätigkeit erreicht werden. Unter diesem Gesichtspunkt ist auch der Kommunismus des Ur-Christentums zu verstehen. Es bestand dort kein Wirtschaftssystem mit einer festen Produktionsordnung, kein Zwang der Vermögensabgabe, sondern dieser „Liebeskommunismus" wie Troeltsch ihn nennt, war eine Auswirkung des christlichen Liebesgebotes. Man wollte keine zwangsweisen Opfer, sondern freiwillige Hilfeleistung durch Schenkung und Almosen. So ist dieser Liebeskommunismus keine soziale Bewegung, wie es von verschiedenen Seiten behauptet wurde, sondern eine ausgesprochen religiöse Bewegung.

Und so bleibt bei der fortwährenden Entwicklung des Christentums der religiöse Gedanke immer maßgebend, wenn auch eine gewisse soziale Auswirkung der christlichen Lehren festzustellen ist. In dieser Richtung bewegen sich die Bestrebungen zu einer Milderung und späterhin zur Aufhebung der Sklaverei.

So sehen wir, daß mit der Entwicklung der christlichen Lehren und Ideen eine Umwälzung der ethischen Anschauung stattfand. Wichtig ist ferner die Entwicklung des Gemeinschaftsgedankens, wie wir das im vorhergehenden Kapitel festgestellt haben. Schilling[1]) sieht die Bedeutung für die Zeit des Frühchristentums und der Pastristik darin, daß „die Kirche, das corpus mysticum, mit ihrem neuen soziologischen Gedanken und ihrem neuartigen Recht machtvoll auf die Entwicklung der Gemeinschaftsidee eingewirkt hat. Sie erscheint als selbständiger, einheitlicher und lebendiger Organismus, dessen Gliedern dank dem Gesamtzweck des Ganzen, trotz oder vielmehr gerade infolge der Eingliederung und Einordnung in dieses ein eigener Wert zukommt, nämlich der Wert einer besonderen Persönlichkeit. Einzelner und Ganzes werden als Rechtssubjekt aufgefaßt, und beide, Glied und Ganzes stehen im Verhältnis voller Gegenseitigkeit, die Prinzipien der Einheit und Vielheit sind als gleich wirklich und gleich notwendig gedacht".

So hat die Patristik die Normen und Lehren des Evangeliums weiter auszubauen und zu entwickeln gesucht. Es war aber keine einheitliche und systematische Gestaltung, die ihre Kirchenväter gaben. Das ist zum großen Teil dadurch zu erklären, daß der Staat auch nach der Toleranzerklärung Konstantins und später nach der Erhebung des Christentums zur offiziellen Staatsreligon nur äußerlich ein christliches Gebilde wurde, während nach innen hin die Loslösung von der alten Religion nur sehr langsam und schwer vor sich ging. So fand das Christentum nicht die nötige äußere Unterstützung und konnte sich nur langsam durchsetzen.

Bei den Kirchenvätern ragt besonders eine Persönlichkeit hervor, deren Bedeutung bis in unsere Tage hinein geht und der eine der hervorragendsten Stellen unter den Kirchengelehrten aller Zeiten einnimmt. Es ist der afrikanische Bischof

Aurelius Augustinus (354 — 420).

Seine große Bedeutung geht daraus hervor, daß noch heute die christlichen Sozialtheoretiker sich in starkem Maße auf ihn stützen. Seine Stellung wird ferner dadurch gekennzeichnet, daß wohl der bedeutendste Vertreter der christlichen Soziallehre, Thomas von Aquin, die Lehren des Augustinus, wie wir später sehen werden, systematisiert hat und seine Gedanken darauf ausbaute.

Noch heute, nach der Spaltung der christlichen Kirche in verschiedene Konfessionen erkennen auch die nichtkatholischen Kirchenverbände Augustin in vielen Dingen als Autorität an und stützen sich auf seine Lehren. Für die katholische Kirche freilich ist Augustin in noch höherem Maße eine Autorität in

1.) O. Schilling. Die christlichen Soziallehren, S. 44.

manchen Lehren geworden. Der Papst Leo XIII. bezeichnete ihn als „den Geschichtsphilosophen der katholischen Kirche aus dem alle seine Nachfolger geschöpft und dem sie nachgeeifert haben." Aber auch die Protestanten betrachten Augustin mit Recht als den ihren. Wendorff sagt[1]), für sie sei er oft der Luther vor Luther gewesen.

Die Lehren des Augustinus müssen aus seiner Zeit heraus verstanden werden. Da die christliche Religion im 4. Jahrhundert zur Staatsreligion erklärt wurde, so wurde für die Kirchengelehrten das Problem des Staates existent. Und so ist es zu verstehen, daß das bedeutendste Werk Augustinus seine Staatslehre ist, die er in „De civitate Dei" behandelt.

Um zu der menschlichen Gesellschaft und ihren sozialen Erscheinungen Stellung zu nehmen, geht Augustinus von dem ewigen Gesetz aus. Dieses ewige Gesetz ist der ewige Weltplan Gottes, der die ganze Welt nach seinem Willen und zu seinem Ziele lenkt. Aus dem ewigen Gesetz gehen nun bestimmte Normen hervor, die erstmals im Dekalog und später im Evangelium, den Lehren Christi, ihre Grundlegung erhielten. Im Laufe der Zeit wurden diese Normen bestimmter gefaßt und ausgebaut, womit sich speziell die Kirchenväter befaßten. So entstand zur Zeit der Patristik die „Naturrechtslehre" in ihrer christlichen Fassung. Dieses Naturrecht stellt nun nichts Neues dar, sondern ist nur eine Normativierung der unveränderlichen christlichen Dogmen, die dem ewigen Gesetz entspringen. Auch die Idee des Naturrechts war nicht neu, sondern schon die Stoiker kannten ein Naturrecht, allerdings nur auf rein philosophischer Grundlage, Bei den Kirchenvätern, also auch bei Augustinus, hat dieses Naturrecht dann die spezifisch christliche Erweiterung in seiner Richtung und in seinem Ziele erfahren. Und es ist das Verdienst der patristischen Periode, mit Hilfe der griechischen Philosophie (Plato, Stoiker), die christliche Lehre (die Dogmen) begrifflich gefaßt und formuliert zu haben. Schilling in seiner christlichen Gesellschaftslehre definiert das Naturrecht, als „gleichbedeutend mit dem natürlichen Sittengesetz, den Inbegriff der einleuchtenden sittlichen Normen, die unser Verhalten zu Gott und dem Nächsten, sowie das individuelle Tun und Lassen regeln". Die Naturrechtslehre kehrt in der christlichen Sozialphilosophie immer wieder. Wie wir später sehen werden, wurde sie von Thomas von Aquin besonders ausgebaut. Und für manchen modernen Vertreter der christlichen Sozialphilosophie ist die thomistische Naturrechtslehre die Grundlage seiner Gedanken.

Da das Naturrecht die unveränderlichen christlichen Normen enthält, so war Augustinus der Ueberzeugung, daß nichts

1) Wendorff, Die Staatslehre des Aurelius Augustinus. S. 2.

gerecht und gesetzmäßig sei, was nicht aus dem ewigen Gesetz abgeleitet wurde. „Hierin aber liegt die Forderung das menschliche Gesetz dem sittlichen Naturgesetz zu entnehmen". Sollen so ewiges Gesetz und menschliche Gesetze in ihre Grundprinzipien einander konform sein, so ist doch nicht gesagt, daß ihre Grenzen immer gleich eng oder gleich weit gezogen sein müssen. So kann zum Beispiel das staatliche Gesetz manches ungestraft lassen, was das ewige Gesetz bestrafen muß.

Aus dem Naturrecht erklärt sich Augustinus auch die Gestaltung der menschlichen Gesellschaft. Von Natur aus besitzt der Mensch einen sozialen Trieb, der die Ursache der sozialen Bindungen ist. Die Entwicklung der Menschheit vollzieht sich nach dem ewigen Gesetz stufenförmig organhaft. Die Grundlage, aus der die Gesellschaft entsteht, und die so gleichzeitig auch die Grundlage des Staates ist, ist die Familie. „Die Familie ist Anfang und Teilchen des Staates." Der Staat ist nun, wie die Familie, ein in den naturrechtlichen Gesetzen begründeter sozialer Organismus. Er hat nach Augustinus aus der natürlichen Ordnung entspringende, also von Gott gegebene Pflichten und Zwecke. So hat er die Aufgabe den Zusammenhang der einzelnen Teile herzustellen und den Bestand des Ganzen zu sichern. Der Staat hat ferner die Pflicht, für die Wahrung der Lebensinteressen seiner Glieder zu sorgen, sowohl in materiell-ökonomischer, als auch in sittlicher und religiöser Beziehung. So ist es eine der wichtigsten Aufgaben des Staates für das Gemeinwohl zu sorgen. Tragen auf Grund der verschiedenen Funktionen auch nicht alle Glieder gleichmäßig viel zum Gemeinwohl bei, so „haben sich aber alle als Glieder eines Leibes, einer Volksgemeinschaft zu fühlen, nur so ergibt sich im Staate die Ruhe der Ordnung" (Augustinus). Der Staat darf in der Erreichung dieses Zieles aber nicht das höchste Gut erblicken, noch seine Autorität als eine absolute betrachten. Sondern in dem ewigen Gesetz hat er eine übergeordnete höhere Macht anzuerkennen.

Haben wir so in Kürze die Aufgaben und den Zweck festgestellt, die Augustinus dem Staate zuweist, so ist es klar, daß das staatliche Gesetz, das nach der Forderung Augustins wie jedes menschliches Gesetz aus dem ewigen, göttlichen Gesetz abgeleitet sein soll, eine andere Aufgabe zu erfüllen hat als dieses. Es enthält die gleichen Normen, aber in viel engerem Rahmen, nur soweit, als sie mit der Aufgabe und den Interessen des Staates zusammenfallen. Augustinus definiert einmal den Staat, „als eine Vielheit nicht von beliebigen Wesen, sondern von Vernunftwesen, die durch die Gemeinschaft eines und desselben Gesetzes verbunden sind, also durch dasselbe Recht."

Die Bedeutung des Augustinus liegt darin, daß er die patristischen Soziallehren zusammenfaßte, sie sinngemäß ausbaute

und schließlich zu einem gewissen Abschluß brachte. Auf seiner Sozialphilosophie konnten die späteren Vertreter der christlichen Soziallehren, besonders Thomas von Aquin aufbauen. So bedeutend auch das Werk Augustinus ist in dieser Beziehung, in sozial-ethischer Hinsicht konnte er noch nicht wirken, da zu seiner Zeit die Kirche noch zu sehr mit ihrer Existenz und ihrer Ausbreitung beschäftigt war, als daß sie sich hätte gewissen sozialen Fragen und Reformen widmen können. Man kann also nicht von einer Soziallehre des Augustinus direkt sprechen, sondern nur von der Bedeutung seiner Werke für die späteren Soziallehren. Und wenn Schilling in seiner Staats- und Soziallehre des Thomas von Aquin, wo er auch die Lehren des Augustinus streift, verschiedentlich von Soziallehren des Augustinus spricht, so gelangt er nur dazu, indem er Schlüsse aus dessen Sozialphilosophie zieht und sie auf das sozialethische Gebiet überträgt.

Obwohl das Christentum inzwischen zur Staatsreligion erhoben worden war, so gab es doch noch keinen christlichen Staat. Und so durfte die Kirche auch nicht auf die Unterstützung des Staates rechnen, sondern mußte versuchen sich allein durchzusetzen. So gab es zu dieser Zeit noch keine Berührungspunkte zwischen Kirche und Staat. In den nächsten Jahrhunderten machte die Christianisierung aber große Fortschritte und auch der Staat wurde nicht nur äußerlich, sondern jetzt auch innerlich christlich gestaltet. Nun hatte das Christentum sich voll entwickelt und gefestigt, und konnte seine Stellung gegenüber den weltlichen Ordnungen geltend machen.

III. Kapitel.

Das Mittelalter.

Im Mittelalter, als die Kirche auf dem Höhepunkt ihrer Macht angelangt war, suchte sie diese angesichts ihrer gefestigten Organisation geltend zu machen. „Mit zunehmender Machtstellung konnte die Kirche in steigendem Maße die weltlichen Ordnungen beeinflussen und nach ihrem Sinne gestalten, während dies im Altertum infolge der Selbständigkeit des in uralter Rechts- und Verwaltungstechnik gefestigten Staates und infolge des staatlichen Zerfalls nicht mehr möglich gewesen war"[1]) Die Auswirkung dieser Machtverhältnisse führte zu der Herrschaft der Kirche über Staat und Gesellschaft. Gesellschaft, Wissenschaft und Wirtschaft standen so unter dem Einfluß der Kirche, daß man mit Recht von einer christlichen Einheitskultur sprechen konnte. Wie die Philosophie als der Theologie untergeordnet betrachtet, die Künste vornehmlich in den Dienst des Kultes gestellt wurden, so war auch die mittelalterliche Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung auf den christlichen Sozialprinzipien fundiert. Die Idee der Gemeinschaft, der Gedanke der Solidarität waren maßgebend. So mußten natürlich alle egoistischen Interessen vor dem Gemeininteresse zurücktreten, was eine Milderung der Klassengegensätze zur Folge hatte. So sehen wir denn im Mittelalter ruhige, ausgeglichene soziale Verhältnisse vor uns, ganz im Gegensatz zum Frühchristentum und, wie wir später sehen werden, auch zur Neuzeit. Die der Wirtschaft durch die Machtstellung der Kirche auferlegten Fesseln gaben ihr einen konservativen Charakter. Typisch für das ganze Mittelalter ist ein gewisser statischer Zustand, der eine fortschrittliche Gestaltung natürlich nicht zuließ. Der Ständeverband und die Zunft-Stadtwirtschaft waren die Grundlage der damaligen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse. Und auf dieser Grundlage behandelte die kirchliche Wissenschaft, die Scholastik, die sozialen und wirtschaftlichen Probleme. Die Scholastik versuchte alles wirtschaftliche Handeln theozentrisch, vom Menschen zu Gott hin, auszurichten und wollte den Wirtschaftsprozeß sozial und die handelnden Menschen organisch binden. Der scholastischen Periode war es vorbe-

1) O. Schilling. Die christlichen Soziallehren. S. 126/127.

halten, die christlichen Dogmen philosophisch zu durchdringen und zu begründen. Der hervorragendste Kirchengelehrte und Philosoph der Periode der Scholastik war

Thomas von Aquin. (1226 — 74)

Er faßte die Lehren der Patristik zusammen, wobei er sich besonders auf Augustinus stützte, und verband sie mit der Aristotelischen Lehre. Im Gegensatz zu Augustinus befaßte er sich neben den theologischen und philosophischen auch mit wirtschaftlichen Fragen, die auf streng theologischer Grundlage aufgebaut waren und die Zeit des Mittelalters maßgebend beeinflußten.

Auch Thomas von Aquin ging bei seinen Betrachtungen wieder vom Naturrecht aus. Aber die Naturrechtslehre findet bei ihm eine Systematisierung und Entwicklung, wie dies auf Grund der fortgeschrittenen Verhältnisse möglich war. Dieser Fortschritt bei Thomas dürfte vor allem darin bestehen, daß er sich auf gewisse soziologische Erkenntnisse des Aristoteles stützt.

Bei der Betrachtung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft ist das Individuum der Ausgangspunkt. Aus der Natur der Individuen ergeben sich die verschiedenen Formen der Gemeinschaften. Die Vernunft des Menschen ist es, die zur Entstehung der Gemeinschaften führt. Sie gibt die gemeinsamen Interessen und Ziele und führt die gleichgewillten Individuen zu einer Gemeinschaft zusammen. Die Gemeinschaft ist also nicht von Natur aus gegliedert, sondern die Vernunft der Individuen gestaltet sie.

Entsteht aber jede Gemeinschaft vom Individuum her, so kann es keine absolute, von Natur aus gegebene Struktur der Gesellschaft geben, sondern erst die menschliche Vernunft gibt die Gestaltung. Die Vernunft aber ist eine dem Menschen von Gott gegebene Kraft, die er nur in gewissen Grenzen gebrauchen kann. So kann der Mensch wohl die Gemeinschaft verschieden gestalten, ihr verschiedene Formen geben, aber ihr Inhalt bleibt immer derselbe, denn das Ziel ist naturgegeben. So trägt das Naturrecht in Bezug auf die Gemeinschaft bei Thomas einen theleologischen, und nicht einen strukturellen Charakter.

Thomas betont ausdrücklich die Individualität des Einzelnen. Jeder Mensch ist infolge der Verbindung seines Leibes mit einer Seele ein von allen anderen verschiedenes, aus sich selbst heraus existierendes Wesen. Die unsterbliche Seele gibt ihm den speziellen Charakter, unterscheidet ihn von den anderen Individuen, und sein Interesse wendet sich nur der Erlangung des Endzieles dieser unsterblichen Seele zu,

Neben der spezifischen Individualität steht der Gemeinschaftstrieb, der Sozialtrieb des Menschen. „Der Mensch ist ein soziales Wesen von Natur[1])". „Es ist die natürliche Bestimmung des Menschen, ein für ein gemeinschaftliches Leben geschaffenes Geschöpf zu sein[2])".

Thomas glaubt, daß es vor allem die Sprache sei, die zeige, wie stark der Mensch zur Gemeinschaft bestimmt sei. „Der augenscheinlichste Beweis für das gemeinschaftliche Leben liegt wohl darin, daß es allein die Eigentümlichkeit der Menschen ist, sich der Sprache zu bedienen, durch die der Einzelne alles, was er auf seinem Gebiete erfaßt hat, restlos den anderen mitteilen kann[3])".

Der Trieb zur Gemeinschaft ist aber von Natur aus noch viel tiefer im Menschen verwurzelt. Zur innigen Verflechtung des Individuums mit der Gemeinschaft besitzt der Mensch eine Veranlagung, die außerhalb der rationalen Ueberlegung steht. „Die Caritas hat zur Folge, daß wir den Nächsten lieben wie uns selbst, sodaß der Mensch den Willen des anderen erfüllen will wie seinen eigenen[4])".

Die Gemeinschaft wie Thomas von Aquin sie darstellt, ist also keine blosse Interessengemeinschaft, die dem Zweck des gegenseitigen Nutzens nachlebt, sondern sie ist wie Zimmermann[5]) sagt: „eine Innengemeinschaft von aus naturgegebenen Anlagen zueinander hingeordneten Menschen."

Individuum und Gemeinschaft bilden so zwei verschiedene Kategorien, die jede ihren besonderen Zweck und Interessen haben. Wohl sind beide selbständig, aber sie streben zueinander hin, ohne sich je zu vereinigen.

Aber nicht nur den geistig-seelischen Kräften zufolge ist der Mensch an die Gemeinschaft gebunden, sondern auch infolge gewisser natürlicher Bedürfnisse. Es ist ihm nicht möglich, alle seine Bedürfnisse, die einfachen Lebensbedürfnisse wie Essen, Wohnung, Kleidung usw. selbst zu befriedigen, sondern er ist zu ihrer Befriedigung von anderen Menschen abhängig. „Es ist aber die natürliche Bestimmung des Menschen das für ein gemeinschaftliches und politisches Leben bestimmte Geschöpf zu sein. Denn den andern Geschöpfen hat die Natur die Nahrung bereitgestellt, die Bedeckung der Haare, Mittel zur Verteidigung wie die Zähne, oder doch die Möglichkeit geschenkt, sich dem Gegner durch schnelle Flucht zu entziehen. Der Mensch aber ist mit keiner dieser

1) De regimine principum 1. 14.
2) De reg. princ. 1. 1.
3) De reg. princ. 1. 1.
4) Summa theol. 2. 2.
5) Zimmermann, Die ständische Idee in der kath. Sozialphilosophie S. 33

Naturanlagen ausgerüstet, statt ihrer aller ist ihm die Vernunft gegeben, damit er von ihr geleitet imstande sei, sie sich selbst durch die Arbeit seiner Hände zu verschaffen." . . . „Auf sich allein gestellt, wäre kein Mensch imstande, das Leben so zu führen, daß er seinen Zweck erreichte[1])".

So kommt Thomas zu der Erscheinung der Arbeitsteilung. „So ist das gesellige Leben eine Notwendigkeit, damit der eine den anderen unterstütze und verschiedene damit beschäftigt seien durch ihren Verstand die verschiedenen Erkenntnisse zu finden, der eine in der Heilkunde, der andere auf diesem oder jenem Gebiet[1])".

In seiner Schrift „Summa contra gentiles" befaßt sich Thomas mit dem Problem der Arbeitsteilung näher. Er stellt nicht nur auf die Tatsache der äußerlich geteilten Arbeit ab, sondern auch auf ihr Verhältnis zu dem Menschen, der sie vollbringt. „Die Verteilung aber der verschiedenen Arbeiten auf die verschiedenen Personen kommt von der göttlichen Vorsehung, indem sie den einen mehr zu dieser Arbeit hinneigen läßt, als zu einer anderen[2])". Nach Thomas von Aquin wird die Arbeitsteilung nicht nur bedingt durch die mannigfaltig differenzierten Bedürfnisse, sondern auch durch eine bestimmte Veranlagung des Menschen, die ihn zu einer bestimmten Arbeit von Natur aus mehr hinneigen läßt. Er unterscheidet aber nun nicht für jede Art von Arbeit eine bestimmte Neigung, sondern er kennt nur die Grundveranlagungen der körperlichen, der geistigen und der kontemplativen — außerweltlichen Arbeit. Er schließt sich an Aristoteles an, der sagte, daß die an Geist Hervorragenden von Natur aus herrschen, während die, welche physisch kräftig sind, aber weniger mit geistigen Gaben bedacht wurden, von Natur aus zum Dienen bestimmt sind.

Die Veranlagung oder Neigung, die ein Mensch zu einer Arbeit besitzt, ist nun nichts zufälliges, sondern sie ist ihm von Natur gegeben. So wird der körperlich Arbeitende mit einer entsprechenden Körperkraft ausgestattet, und die geistige Arbeit entspricht der geistigen Veranlagung des Menschen. Die Arbeit, die ein Mensch ausübt, nennt Thomas jene, „welche ihm zukommt nach seiner eigenen Natur[3])". Da die Neigung naturgegeben ist, kann sie sich nicht ändern, sondern sie bleibt in ihrer ursprünglichen Richtung bestehen.

Durch die von der Natur erhaltene Neigung entsteht der Beruf des Menschen. Der Beruf ist also von der Natur eines Menschen abhängig. Gleichzeitig führt die Arbeitsneigung aber

1) De regimine principum 1. 1.
2) Contra gent. III. 134.
3) Summa theol. 2. 2.

auch zu Zusammenschlüssen der in einer Gemeinschaft den gleichen Berufen Angehörenden. Dies sind die Stände, die verschiedene für sich abgeschlossene, soziologische Erscheinungen in einer Gemeinschaft darstellen. „Die Verschiedenart der Stände wird bestimmt durch die Verschiedenheit der Berufe[1])". Thomas unterscheidet verschiedene Stände. So kennt er den „Status", wobei er unterscheidet den Stand der Freien und den Stand der Unfreien. Thomas, der aus dieser Unterscheidung seine Stellung zur Sklavenfrage ableitet, folgt hier Aristoteles, der auch unterschied zwischen Freien und Sklaven. Aber dieser Status ist für unsere Darstellung nicht von Bedeutung. Die Art der Stände in thomistischer Auffassung, die uns hier besonders interessiert, sind die „ordines".

Sie haben bedeutende soziologische Auswirkungen, weil sie sich auf die Berufe gründen. Sie sind die Berufsstände, und im Gegensatz zu den „Status" nicht stabil, sondern veränderlich. Wir sahen, daß Thomas drei unveränderliche Grunddispositionen kannte, die Dispositionen der körperlichen, der geistigen und der kontemplativen Arbeit. Aus diesen Grunddispositionen leiten sich nun die verschiedenartigsten Berufe ab. Und wie die Berufe, so sind auch die Stände im Rahmen dieser Grunddispositionen veränderlich. Die Zahl der Stände ist jeweils abhängig von den Momenten der zivilisatorischen, technischen und wirtschaftlichen Entwicklung.

Vertritt Thomas von Aquin auch eine ständische Gliederung der menschlichen Gesellschaft innerhalb einer Gemeinschaft, die von Natur aus gegeben und unveränderlich ist, so gibt er nicht eine bestimmte äußerliche Form derselben. Er hat keine fest geformte ständische Gestaltung der Gesellschaft vor Augen, wie es die Romantiker zum Beispiel hatten, wie wir später sehen werden. Auch sie vertraten die ständische Ordnung, aber eine ständische Ordnung, die in ihrer äußeren Formung von Gott festgelegt und unveränderlich war. Der Romantiker kannte nur den starren mittelalterlichen Ständestaat, die mittelalterliche Zunftordnung. Thomas von Aquin dagegen erkennt nur die naturgegebene Unveränderlichkeit der Grunddispositionen an, während sich die Stände im Rahmen derselben nach den zeitlichen und örtlichen Verhältnissen gestalten können.

Die Ständelehre des Thomas scheint oft falsch aufgefaßt worden zu sein, indem man die mittelalterlichen Ständeordnungen mit der thomistischen Ständelehre identifiziert, und so gemäß der mittelalterlichen Gesamteinstellung zu einer „statischen Ständelehre" des Thomas von Aquin kommt.

Aus der Verschiedenheit der Naturen und Veranlagungen ergibt sich auch die Stellung des Einzelnen in der Gemein-

1) Summa theol. I.

schaft, seine soziale Bedeutung. „Jedes Sein, das einen sozialen Dienst leisten kann, wird für vollkommener gehalten, als jenes, das ihn nicht leisten kann. Je vollkommener aber der Dienst ist, den einer der Gemeinschaft leisten kann, auf desto höherer Stufe der Bewertung steht er[1])". Die Bewertung der Stellung des Einzelnen in der Gemeinschaft ergibt sich also aus dem Dienst, den er der Gemeinschaft leistet, aus dem „sozialen Dienst", wie Thomas ihn nennt. Jeder Einzelne erschafft vermöge seiner natürlichen Anlage ein Gut. Der zur körperlichen Arbeit Veranlagte produziert ein materielles Gut, der zur geistigen Arbeit Prädestinierte ein geistiges Gut. Alle in einer Gemeinschaft erschaffenen Güter bilden nun ein gemeinschaftliches Gut. Dieses wird auf alle verteilt. „Die Gerechtigkeit wird einem jeden umso mehr von dem gemeinschaftlichen Gute zuteilen, je mehr er für das gemeinschaftliche Leben bedeutet[2])". In seiner Summa theologica definiert er die Gerechtigkeit als „die seelische Haltung, zufolge der jemand den standhaften und dauernden Willen hat, jedem sein Recht zuteil werden zu lassen[3])". Gerechtigkeit bedeutet nun bei Thomas, daß jeder das erhält, was seinem physischen Sein entspricht. Thomas unterscheidet zwischen der aussteilenden und der austauschenden Gerechtigkeit. Die austeilende Gerechtigkeit bestimmt das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft. Die austauschende Gerechtigkeit dagegen regelt das Verhältnis der Einzelnen untereinander, „die eines Teiles zu einem anderen, nämlich die Beziehung einer Einzelperson zu einer andern.[4])"

Die Grundlage der Gerechtigkeit zwischen den Einzelnen ist die absolute Gleichheit. So sagt Thomas von Aquin vom Tauschhandel: „Im Tauschhandel aber wird einer einzelnen Person etwas wegen der Sache erstattet, die man von ihr erhalten hat. Am meisten Beispiele bietet hier der Vorgang des Kaufes und Verkaufes, bei dem das Wesen des Tausches am deutlichsten in Erscheinung tritt. Man muß hier die Sache der Sache gegenüber ins Gleichgewicht bringen[5])".

Diese Tauschgerechtigkeit soll im wirtschaftlichen Verkehr maßgebend sein, sie soll Leistung und Gegenleistung in ein gerechtes Verhältnis bringen. Thomas von Aquin mißt der Tauschgerechtigkeit besondere Bedeutung zu. Sie ist die Grundlage für ein festes Gefüge der Gemeinschaft und sichert zugleich die soziale Ausgeglichenheit.

1) De reg. princ. 1. 6.
2) Summa theol. 2. 2.
3) Summa theol. 2. 2.
4) Summa theol. 2. 2.
5) Summa theol. 2. 2.

Die austauschende Gerechtigkeit ist ferner die Grundlage, von der aus Thomas zu den wirtschaftlichen Fragen Stellung nimmt. Von ihrer Basis aus behandelt er den „gerechten Preis", den „gerechten Lohn" und das Zinsproblem.

Die Grundlage bei der Feststellung des gerechten Preises ist das Prinzip der Gleichwertigkeit. Es erfolgt beim Kauf oder Tausch die Hingabe einer Sache gegen Entrichtung eines Aequivalents. Zur Feststellung der Gleichwertigkeit müssen die Dinge in ein festes Austauschverhältnis gebracht werden. „Darum müssen die Arbeiten des einen Handwerkers an denen des anderen gemessen werden, zu dem Zwecke, daß der Austausch gerecht sei[1])". Grundlage des Austauschverhältnisses ist nun nicht die Produktionseinheit der Güter, sondern es sind die Kosten. Das Kostenverhältnis ist maßgebend. „Es müssen deswegen zum Zwecke eines gerechten Tausches so viel Schuhe für ein Haus oder für den Lebensmittelbedarf eines Menschen gegeben werden, als der Baumeister den Lederarbeiter an Arbeit und Auslagen hinter sich läßt[2])". Der Tausch ist gerecht, wenn die getauschten Güter ein gleiches Maß von Kosten (labor et expensae wie Thomas sie nennt) enthalten. Das Gerechtigkeitsprinzip geht also beim Tausch auf die Formel zurück:

Gleiche Kosten — Gleiche Werte

Gleiche Werte — Bedingung des gerechten Tausches.

Beim Kauf ergeben sich die gleichen Bedingungen wie beim Tausch. Hier muß die für das Gut erhaltene Geldmenge dem Kostenaufwand entsprechen, der Verkäufer muß sich für die erhaltene Geldmenge das gleiche Gut wieder kaufen können.

Aber Thomas beschränkt sich nicht nur auf die objektiven Voraussetzungen des Kaufes oder des Tausches. Er berücksichtigt auch, daß Kauf und Tausch vom Bedürfnis des Einzelnen abhängen. Die Wertschätzung des Einzelnen ist für ihn aber nicht maßgebend. Maßgebend ist die Wertschätzung der Gesamtheit, d. h. die Summe der als Käufer in Frage kommenden Individuen. Aus dieser Wertschätzung ergibt sich der sogenannte Marktpreis, der eine Ausgleichung der Verschiedenheiten der subjektiven Schätzungen darstellt. Der normale Marktpreis, bei dem Thomas wohl die Voraussetzung macht, daß er nicht dauernd unter den Wert der Kosten sinken wird, kann als gerechter Preis angesehen werden. Eine Lücke bei der thomistischen Lehre vom gerechten Preis stellt die fehlende Verbindung zwischen den beiden

1) Zitiert bei Schreiber, Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas v. A. S. 85.
2) Zitiert bei Schreiber a. a. O. S. 39.

Gedankengängen des Marktpreises auf der einen und des Kostenwertes auf der anderen Seite dar.

Das Problem des gerechten Lohnes wird bei Thomas nicht so ausführlich behandelt, wie das des gerechten Preises. Bei der Darstellung des gerechten Lohnes fordert Thomas auch hier das Aequivalenzprinzip als Grundlage. Der gerechte Lohn muß in einem proportionalen Verhältnis zum Arbeitswert stehen. Es soll wieder die Gleichheit der beiden Faktoren, der Sache auf der einen und der Leistung auf der anderen Seite festgestellt werden. Der Lohn ist so dargestellt als der Preis der Arbeit. Aber der gerechte Lohn soll nicht nur im Verhältnis zum Arbeitswert stehen, sondern er soll auch so bemessen sein, daß der arbeitende Mensch seinen Lebensunterhalt davon bestreiten kann. Denn Thomas spricht dem Menschen ein natürliches Recht zu, von dem Ertrag seiner Arbeit leben zu können. Eine direkte Bemessung des Lohnes gibt Thomas nicht. Er sagt nicht, ob er einen Maximal- oder einen Minimallohn meint. Schilling[1]) glaubt, daß sich die unvollständige Behandlung des Problems des gerechten Lohnes aus den werdenden, noch unentwickelten wirtschaftlichen Verhältnissen der damaligen Zeit erklären lasse. Er meint ferner, daß Thomas den sogenannten Familienlohn als den Minimallohn betrachtet habe. Der Familienlohn ist jener Lohn, der dem Mann gestattet, seiner Pflicht zum Unterhalt seiner Familie nachzukommen. Die Lohnidee im thomistischen Sinne ausgebaut hat später der Papst Leo XIII. in seiner Enzyklika „Rerum novarum".

Auch die Behandlung des Zinsproblemes ist wie schon die beiden anderen wirtschaftlichen Probleme, auf der Tauschgerechtigkeit fundiert. Thomas geht hier von dem römisch-rechtlichen Begriff des mutuum aus. Das mutuum, das Darlehen, ist ein Tauschvertrag. Auf Grund dieses Vertrages wird das Eigentum einer Person einer anderen Person übertragen, unter der Vereinbarung, daß die andere Person nach einer bestimmten Frist dieselbe Art und Menge Eigentum wieder zurückerstattet. Das Darlehen ist also ein Tauschvertrag, bei dem Leistung und Gegenleistung zeitlich auseinanderfallen.

Thomas fordert nun, daß die Menge der geliehenen Dinge gleich ist der Menge der zurückerstatteten Dinge. Dadurch wird die Gleichwertigkeit gewahrt. Einen Zins anerkennt Thomas also nicht, obwohl er weiß, daß die Gewährung eines Darlehens dem Darlehensnehmer einen Vorteil bringt, denn er sagt: „Es steht fest, daß der, welcher jemand Geld leiht, ihm einen Nutzen erweist[2])", so ist für ihn daraus die Berechtigung eines Zinses nicht gegeben. Thomas begründet diese Lehre

1) O. Schilling. Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin S. 247
2) Sent III.

damit, daß es nicht das Geld als solches sei, das dem Darlehensnehmer den Nutzen verschaffe, sondern die Art der Verwendung desselben. Die Produktivität des Geldes entstehe durch die Arbeit des augenblicklichen Besitzers, sie sei hervorgerufen durch „die Geschicklichkeit dessen, der klug das Geld gebrauchte[1])". Der Gewinn stelle also hier einen Arbeitsvertrag dar. Dieser gehöre aber nur dem, der die Arbeit geleistet habe. Folglich habe der Darlehensgeber nicht das Recht, mehr als den geliehenen Geldbetrag zurückzufordern. Beim Darlehen verneint Thomas also die Berechtigung eines Zinses. Verlangt aber jemand trotzdem einen Zins, so ist es „Wucher".

Und doch gibt es einen Fall, wo Thomas anerkennt, daß jemand mehr zurückverlangen darf, als er gegeben hat. Also einen Fall, wo das Prinzip der Aequivalenz durchbrochen wird. Dieser Fall tritt ein beim Gesellschaftsvertrag. Hier darf der nicht arbeitende, sondern nur kapitalgebende Gesellschafter für die Hingabe des Geldes einen Gewinn verlangen, weil er auf Grund des Vertrages mit dem Unternehmen verbunden und an dessen Risiko beteiligt ist.

Beim reinen Darlehen darf, wie wir gesehen haben, kein Zins gefordert werden. Dagegen gibt es auch hier Fälle, wo ausnahmsweise die Berechtigung der Forderung eines Zinses anerkannt wird Diese Fälle sind in den sogenannten Zinstiteln niedergelegt. Thomas kennt zwei Zinstitel, das „damnum emergens" (entstehender Schaden) und das „lucrum cessans" (aufhörender Gewinn). Das damnum emergens gestattet den Zins, weil dem Darlehensgeber ein Schaden entstanden ist. „Wer ein Darlehen gibt, kann ohne Sünde im Vertrag mit dem Darlehnsnehmer den Ersatz des Schadens stipulieren, durch den ihm etwas entzogen wird, das er haben muß. Das heißt nicht den Gebrauch des Geldes verkaufen, sondern einen Schaden vermeiden[2])" Dieser Zinstitel ist von Thomas also eindeutig anerkannt worden.

Dagegen ist es stark umstritten, ob Thomas auch den Titel lucrum cessans anerkannt hat. Thomas sagt in seiner Summa theologica: „Eine Vergütung des Schadens, der darin erachtet wird, daß er von dem Gelde keinen Gewinn erzielt, kann nicht in den Vertrag hineingenommen werden, weil man das nicht verkaufen kann, was man noch nicht hat, und das zu bekommen man vielfach gehindert werden kann[3])". Daraus könnte man schließen, daß ein entgangener Gewinn wegen der Schwierigkeit der Bestimmung seiner tatsächlichen Höhe nicht rückforderbar wäre. Dieshalb glauben verschiedene Autoren, daß Thomas diesen Zinstitel abgelehnt habe. Andere da-

1) Sent III.
2) Summa theol. 2. 2. 78.
3) ebenda.

gegen neigen zu der Ansicht, daß wenigstens ein Teil des entgangenen Gewinnes zu ersetzen sei. Zu den Vertretern dieser Ansicht gehört auch Schilling. Er sagt[1]): „Nicht aber darf die Verbindlichkeit, ein lucrum cessans zu ersetzen, vertraglich festgelegt werden. Doch schließt die beigegebene Begründung (Schilling zitiert hier folgende Stelle aus der Summa theologica: Ein solcher entgehender Gewinn ebenfalls — Schaden) nicht aus, daß ein sicherer oder durchaus wahrscheinlicher Gewinn in Anrechnung gebracht werden dürfte, wenn auch nicht in vollem Umfange, denn ein wirklicher Gewinn bedeutet mehr als ein möglicher".

Die thomistische Zinslehre entspricht ganz den wirtschaftlichen Verhältnissen der damaligen Zeit. Das Darlehen spielte im Mittelalter nicht die gleiche Rolle wie heute. Es war nicht wie heute ein wirtschaftlicher Faktor, sondern es wurde hauptsächlich aus Gefälligkeit oder Barmherzigkeit gegeben. Heute stellt der Zins nicht mehr wie im Mittelalter einen „Wucher" dar, sondern er ist der Preis für die Nutzung fremden Kapitals.

Betrachtet man zusammenfassend die Lehren des Thomas, so erkennt man den Fortschritt gegenüber der Patristik, der darin besteht, daß die patristischen Lehren systematisiert und ausgebaut wurden. Entsprechend der fortgeschrittenen Entwicklung befaßt sich Thomas auch mit wirtschaftlichen Fragen. Auf sozialem Gebiet gab er die Grundzüge eines großartigen statischen Systems in Anlehnung an Augustinus und besonders an die soziologischen Gedankengänge des Aristoteles. Seine Bedeutung ist aber nicht nur auf das Mittelalter beschränkt. Man kann sagen, daß er der bedeutendste Kirchenlehrer aller Zeiten war. Seine Sozialphilosophie wird noch heute von verschiedenen Sozialtheoretikern aufgegriffen und als Grundlage ihrer Soziallehren benutzt. So stützte sich besonders der Papst Leo XIII. auf die thomistischen Soziallehren. Sie bilden auch die Grundlage seiner berühmten sozialen Enzyklika „Rerum novarum".

Wir sahen zu Beginn dieses Kapitels wie das ganze mittelalterliche Kultur- und Zivilisationssystem in die große Organisation der Kirche hineingewachsen war und von ihr in maßgebender Weise bestimmt wurde. Und so war es selbstverständlich, daß die Reformation für die katholische Kirche von großer Bedeutung und nachhaltigen Folgen war, und daß sich diese Folgen auch auf die Gestaltung des Wirtschafts- und Gesellschaftslebens jener Zeit übertrugen. War bisher im Christentum der Gemeinschaftsgedanke im Vordergrund gestanden mit seinem Streben nach Bindungen, so änderte sich

1) Schilling. Die Staats- und Soziallehre des Thomas v. A. S. 259/60

mit der Reformation dieses Bild. Der Protestantismus wies in seinen soziologischen Grundanschauungen nicht mehr die gleichen Züge auf, wie wir sie bisher feststellen konnten. Der Gemeinschaftsgedanke trat hier zurück und dafür das individuelle Streben mehr in den Vordergrund. Das Individuum suchte sich von den alten Bindungen, sowohl in Gesellschaft wie auch Wirtschaft frei zu machen. Es trat ein allgemeiner Zug nach individueller, freier Gestaltung in Erscheinung. Diese intensive Neugestaltung des religiösen Lebens auf individueller Grundlage mußte auch eine neue geistige Einstellung dem Wirtschaftsleben gegenüber zur Folge haben. Und die Beseitigung von alten Schranken und Hemmungen führte zu neuen Expansivwirkungen innerhalb der Wirtschaft.

IV. Kapitel.

Die Neuzeit.

War in der gebundenen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung das Individuum gefesselt gewesen, so trat jetzt als Reaktion eine Loslösung des Individuums von diesen Bindungen ein. War im Mittelalter der Gemeinschaftsgedanke vorherrschend gewesen, so rückte jetzt das Interesse des Individuums in den Vordergrund. Die durch die Reformation verursachte individualistische Gestaltung auf dem Gebiete der Religion erfaßte auch bald die anderen Lebensgebiete, die Philosophie, die Politik und auch die Wirtschaft. Die protestantische Ethik, besonders die des Calvinismus schufen eine freiere Anschauung und Gestaltung auf allen Gebieten. Der kritische Geist wurde stärker und der Wissensdrang suchte nach Betätigung. So war für viele die Bedeutung von Glaube und Dogma geschwunden. Es trat ein allgemeiner Glaubenszerfall ein. Dort wo bisher der Einfluß der Religion maßgebend gewesen war, entschied jetzt die vernunftgemäße freie Ueberlegung. War früher alles von der Religion beherrscht, so traten jetzt Religion und Wissenschaft in einen Gegensatz. Die Naturwissenschaften, bei denen bisher keine exakte Forschung möglich gewesen war, erlebten einen ungeheuren Aufschwung. Jostock[1]) charakterisiert diese Strömung wie folgt: „Die Zurückdrängung der religiösen Gedankenwelt brachte schließlich der Deismus zur Vollendung, unter dessen Einfluß man, wohl oft ohne es erstrebt zu haben, nur allzu leicht Gott ganz vergaß. Das Naturgesetz trat ja an die Stelle Gottes und ersetzte ihn allmählich ganz durch einen mechanistischen Naturalismus. Das war der Boden, auf dem der Materialismus bald üppig gedieh und jeglicher Machttrieb — ehemals gebändigt durch Gottesfurcht — in hemmungslosem Wachstum seine Raubtiernatur entfalten konnte.

Großen Vorschub leistete dem Glaubensverfall noch eine ganz eigenartige Erscheinung der Neuzeit: die moderne Naturwissenschaft. Bis zu Kepler und Galilei hatte man einer animistischen Naturauffassung gehuldigt, das heißt in allen großen Kräften der Natur eine eigene Seele vermutet. Mit dieser „Magie" wird nun aufgeräumt, an ihre Stelle treten physikali-

1) Jostock. Der Ausgang des Kapitalismus, S. 12/13.

sche Kräfte, deren streng gesetzmäßiges Wirken man allmählich in mathematische Formeln zu fassen lernt und damit dem forschenden Menschengeiste unbedingt unterwerfen zu können glaubt. Mit dieser Machterweiterung steigt das prometheische Selbstbewußtsein der Menschen ungeheuer. Aber mehr als das, nicht nur die Ergebnisse der Naturwissenschaft, sondern fast mehr noch ihre methodische Einwirkung auf das ganze Geistesleben wirkte seelisch verflachend. Die reine Kausalwissenschaft, die ausschließliche Quantifizierung aller Objekte, die Beschränkung auf die Relationen der Dinge unter allmählichem Beiseitelassen der Substanzenuntersuchung, die rein mechanische Naturauffassung, das Newtonsche Gravitationsgesetz als Angelpunkt der ganzen Körperwelt: all dies berauscht Europa, so daß es sich hauptsächlich diesen exakten Naturwissenschaften zu widmen beginnt und in ihnen mehr und mehr die Wissenschaft schlechthin zu sehen sich gewöhnt." Im Gefolge der Naturwissenschaften entwickelte sich auch die Technik rasch. Und so trat dann im Laufe der Zeit an Stelle der religiösen Gedankenwelt eine rein mechanische Auffassung, die schließlich zu dem alles erfassenden Materialismus führte. Die ganz individualistisch, materialistisch eingestellte Denkweise ergriff auch das wirtschaftliche Gebiet. An die Stelle der wirtschaftlichen Gebundenheit des Mittelalters trat die vollkommene wirtschaftliche Freiheit. Ein schrankenloses rücksichtsloses Gewinnstreben, ein Erwerb um des Erwerbes willen, das waren die Ergebnisse dieser Umwälzung, die in den liberalen Wirtschaftstheorien der Physiokraten und des Industriesystems in der Wirtschaftswissenschaft zum Ausdruck kamen. Die auf den Ergebnissen der exakten naturwissenschaftlichen Forschung basierende moderne Technik förderte die Wirtschaftsgestaltung in dieser Richtung. „Hatten die Entdeckungen einen Landzuwachs gebracht, der eine vorerst unübersehbare Steigerung der Bevölkerungszahl zuließ und einer entsprechenden Ausdehnung jeglichen Gewerbes Raum bot, so kam nun die auf der Naturwissenschaft aufbauende Technik und stellte die tragenden Kräfte der Produktion in solchem Umfange auf anorganische Energien um, daß mit einem Schlage jede wünschenswerte Vermehrung durchführbar erschien. Gleichzeitig bot sie die unendlich verbesserten Verkehrsmittel dar, welche für die kommenden Volks- und Gütermassen unentbehrlich waren[1])".

Die erwähnten Faktoren führten zu einer Gestaltung der Wirtschaft, in der das Kapital die Vorherrschaft errang. Aus der Macht des Kapitals entstanden große soziale Differenzierungen. Auf der einen Seite standen diejenigen, in deren

1) Jostock. Der Ausgang des Kapitalismus, S. 23.

wenigen Händen das Kapital sich konzentriert hatte, und auf der anderen Seite diejenigen, denen die wirtschaftliche Freiheit nichts genutzt hatte, die gezwungen waren, die Arbeit ihrer Hände, ihre Arbeitskraft gegen einen Lohn zu verkaufen. So wurde auch die menschliche Arbeit den Gesetzen von Angebot und Nachfrage unterworfen. Der Arbeiter war so ganz in den Händen derjenigen, die das Kapital besaßen, und der Lohn, der er erhielt, war meistens so kärglich, daß er kaum seinen Lebensunterhalt, noch den seiner Familie davon bestreiten konnte. So führte die Entwicklung des Industrialismus zu der Herausbildung starker Klassengegensätze, die schließlich in einem sozialen Kampf zum Ausdruck kamen. Die Folge dieser sozialen Spannung war das Aufkommen und die Entwicklung des materialistischen Sozialismus, der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts immer mehr an Boden gewann. Die Entstehung des Komplexes des sozialen Problems in seiner modernen, heute gültigen Fassung erklärt Dockhorn[1]) mit folgenden Worten: „Kaum war aber das Bild des absoluten, wirtschaftlichen Liberalismus gezeichnet, da wurde es auch schon von den Wolken der Wirklichkeit überschattet. Nicht die erwartete, wohltätige, ausgleichende Wirkung vermochte das von allen Hemmungen befreite, ökonomische Individualstreben auszulösen, sondern den besonders von den älteren Naturrechtlern nur für die vorstaatliche Epoche der Menschheitsgeschichte unterstellten Kampf aller gegen alle, der die Einheiten alsbald nötigte, aus sich heraus neue, zeitgemäße Bindungen einzugehen. Die Struktur dieser Koalitionen gründet sich, soweit sie den neuen Zustand bejahen, folgerichtig auf die Axiome Smithens und Ricardos, soweit sie ihn verdammen auf die gleichen, aber mit Elementen des Darvinismus und den dialektischen Mitteln des deutschen Idealismus in großartiger rethorischer Wucht zu entgegengesetzter Wertung Marxens, wieweit sich ihre tatsächliche Haltung unter dem Einfluß der Wirklichkeit auch von diesen Theorien zu entfernen scheint. Mit adäquaten geistigen Mitteln stehen sie in scharfer Opposition einander gegenüber und erfassen auf beiden Seiten mit der jedem Dogma eigenen Kraft die Summe derer, die der moderne Lebensprozeß als Arbeitgeber und -nehmer in seinem Banne hält".

Es ist zu verstehen, daß die katholischen Soziallehren bei dieser Entwicklung in verstärktem Maße einsetzten. Sie konnten sich nun bei ihren Bemühungen zur Lösung des sozialen Problems auf Grund ihrer Einstellung weder auf die Seite des Kapitalismus noch auf die Seite des Sozialismus stellen. Bis zur Mitte des letzten Jahrhunderts fand von

1) Dockhorn. Die christl.-soz. Bewegung in Dtschld. S. 21.

Seiten der katholischen Soziallehre keine positive Stellungnahme statt. Sie beschränkte sich rein auf die Kritik, beachtete auch die fortgeschrittene Entwicklung nicht, sondern war nur retrospektiv eingestellt, mit dem Blick aufs Mittelalter. Erst nach der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden selbständige katholische Soziallehren, die auf mannigfache Art und Weise versuchten, der Lösung der sozialen Frage näher zu kommen. Die verschiedene Gestaltung der katholischen Soziallehren und die abweichenden Meinungen innerhalb derselben bieten weitgehende Schwierigkeiten bei ihrer Klassifizierung.

II. Teil.

Die neueren katholischen Soziallehren in Deutschland.

Die katholischen Soziallehren haben seit der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts eine starke Entwicklung erfahren, die durch Momente hervorgerufen wurde, welche wir im vorhergehenden Kapitel besprochen haben. Die Gestaltung dieser Soziallehren war aber eine sehr uneinheitliche. Man war sich nicht klar über die Mittel und Wege zur Erreichung des gemeinsamen Zieles, einer Besserung der sozialen Situation. War nun die positive Stellungnahme der Vertreter der neueren katholischen Soziallehren zum sozialen Problem stark abweichend von einander, so war dagegen die negative Stellungnahme vollkommen einheitlich orientiert. Ihnen allen, und das hatten sie gemeinsam mit den Sozialisten, wohnte die Ueberzeugung inne, so sagt Amonn[1]) „von der Ungerechtigkeit und Unzulänglichkeit der bestehenden individualistischen Wirtschaftsorganisation, von der Notwendigkeit einer prinzipiellen Aenderung und Umgestaltung der sozialwirtschaftlichen Beziehungen zwischen den Menschen".

Es lassen sich zwei Grundrichtungen innerhalb der neueren katholischen Soziallehre unterscheiden

die soziologisch orientierte, ständische Richtung und
die sozialpolitisch orientierte, freiere Richtung.

Die soziologisch orientierte Richtung wollte das soziale Problem von der Seite der Gesellschaftsordnung her erfassen und erstrebte eine ständisch gegliederte Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung. Die sozialpolitisch orientierte Richtung dagegen betrachtete das soziale Problem von einer realen Seite und erblickte in sozialpolitischen Maßnahmen das geeignete Mittel, um zu diesem Problem Stellung zu nehmen.

I. Die soziologisch orientierte, ständische Richtung.

Das Ziel aller Vertreter der ständischen Richtung der katholischen Soziallehren ist eine ständisch gegliederte Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung. Sie sehen in der mo-

1.) Prof. A. Amonn. Ueber die neuere Entwicklung und den gegenwärtigen Stand der politischen Oekonomie. Monatsschrift für christliche Sozialreform, Jahrgang 1911, S. 11.

dernen Wirtschaftsordnung das soziale Leiden der Zeit, das nur durch eine Umgestaltung der Gesellschaftsordnung überwunden werden kann. Und diese Umgestaltung soll auf ständischer Grundlage erfolgen. Das Bild einer ständisch geordneten Gesellschaft tritt aber nicht bei allen Vertretern dieser Richtung in gleicher Art und Weise hervor. Es lassen sich bei den einzelnen Autoren verschiedene Abweichungen feststellen, indem der Begriff des Standes nicht bei allen in der gleichen Auffassung auftritt. Wir wollen hier nicht eine bestimmte Definition des Begriffes „Stand" geben, sondern nur die Merkmale hervorheben, die dieser Begriff bei allen Vertretern der ständischen Richtung aufweist. Und da scheint uns die Darstellung die geeigneste zu sein, wenn wir den Stand bezeichnen als eine auf Lebensgemeinschaft beruhende in ein Gemeinwesen organisch eingegliederte Schicht. Typisch für den Stand ist sein organisches Wesen, d. h. er gliedert sich als Organ in eine Gemeinschaft ein, ergänzt sich mit den anderen Ständen innerhalb der Gemeinschaft. Der Stand ist dadurch eine entgegengesetzt wirkende soziologische Erscheinungsform wie die Klasse. Diese fügt sich nicht in eine Gemeinschaft ein, sondern sie entsteht in der Gemeinschaft ganz unabhängig von derselben. Klassen in ihrem Wesen ergänzen sich nicht, sondern wirken gemeinschaftszerstörend.

Die ständische Gesellschaftsordnung tritt bei den einzelnen Vertretern in verschiedenen Darstellungen auf. So orientieren sich die Romantiker und der von ihnen beeinflußte Vogelsang und auch Hitze in seiner ersten Entwicklung an dem Ideal der mittelalterlichen Ständeorganisation und fordern deshalb eine extreme und strenge ständische Gesellschaftsordnung. Andere dagegen, wie z. B. Ketteler, Pesch und Pius XI. erkennen die zeitliche Bedingtheit der mittelalterlichen Ständeordnung und wollen eine ständische Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung an die neuen Verhältnisse anpassen.

Das Ziel der ständischen Richtung, die Umgestaltung der Gesellschaftsordnung, bedingt ihre tiefe soziologische Fundierung. Ihr Blick ist immer auf das Ganze, die Gesellschaft, gerichtet. Man kann also wohl von einer stark soziologischen Natur der ständischen Idee im Sinne dieser Richtung sprechen.

A. Die Vorläufer der katholisch-sozialen Bewegung.

Die Romantiker.

Die Gesellschaftslehre der Aufklärung hatte den Begriff des isolierten, vereinsamten Individuums als den letzten Gegenstand menschlicher Philosophie geprägt. Das von jeder Gemeinschaft losgelöste freie Individuum war das Ideal der Aufklärung, und ihr soziales Hauptdogma war das von der Gleichheit der Menschen. Eine naturgemäße Gemeinschaft erkannte die Aufklärung nicht an. Lebt der Mensch in der Gemeinschaft, so ist es seine rationelle Ueberlegung, die ihn bestimmte seine Freiheit aufzugeben. So riß die Aufklärung den Menschen aus seinen traditionellen Gebundenheiten heraus und isolierte ihn. Aber indem sie den Menschen auf seine gestaltende Vernunft aufmerksam macht, entwickelt sie in ungeahntem Maße seine individuellen, rationalen Kräfte, die sich in dem ungeheuren Aufschwung von Forschung, Technik und Verkehr zeigten. Die Aufklärung bezweckte eine rationale Ordnung aller Welt- und Lebensdinge. Sie war gegen jede gefühlsmäßige, ideele Einstellung und bewertete nur das Materielle oder Rationale. So war der aufklärerische Mensch nüchtern, abstrakt denkend, in seinem Empfinden materialitisch. Er wandte sich ab von der Gemeinschaft, vom Kosmischen, vom Religiösen.

Die Romantik war es, die zuerst die Ideen der Aufklärung bekämpfte. Alles was jene verwarf, wertete sie am höchsten. Nicht der nüchterne, praktische, rationale Mensch ist der Typus dieser Bewegung, sondern es ist der aus dem Innern schöpfende, nicht zielbewußt schaffende, intuitiv veranlagte Mensch. Intuition, Gefühl, Leidenschaft sind die Kräfte der Romantik, und eine ziellose, in der Ferne sich verlierende, gefühlsmäßige Sehnsucht nach etwas Unbestimmten. „Ob diese Ferne nun im Innern des Menschen, in der Weite des Kosmos, in Gott oder in der Geschichte im Orient, in fernen und fremden Kulturen, in der Vergangenheit des eigenen Volkes oder in der Zukunft des Menschengeschlechtes gesucht wird, ist an sich weniger wichtig[1])".

Trotz diesem Schweifen in die Ferne wendet sich der romantische Mensch rein gefühlsmäßig, auf der Suche nach

1) W. Mahrholz. Deutsche Literatur der Gegenwart. S. 22.

einem inneren Halt, den ihm die Aufklärung genommen hatte, wieder zu der Gemeinschaft und ihren Bindungen, zu Volk und Vaterland, zu Kirche und Kult zurück. Hier war es besonders das Religiöse, das den Romantiker anzog, und wieder speziell die katholische Kirche, weil ihr Kult und ihre Mystik seinen romantischen Empfindungen entsprach. Der Aufklärung war es durch ihre Isolierung des Individuums unmöglich, über dem Individuum das Ganze zu erkennen. Die Romantik dagegen bemüht sich das Ganze zu erfassen und alles aus diesem Ganzen heraus zu verstehen. Zimmermann[1]) sagt: „Drei Ideenkreise sind es nun, die wir bei einem jeden der Romantiker in mehr oder weniger ausgeprägtem Maße vorfinden. Es ist die Idee der Religion, die Idee der Geschichte und die Idee der Gesellschaft." Die Idee der Religion, wie Zimmermann sie nennt, haben wir schon erwähnt, als wir von der Neigung der Romantiker zur katholischen Kirche sprachen. Die Idee der Geschichte liegt in der retrospektiven Betrachtung der Romantiker. Nicht etwas Neues wollen sie schaffen, sondern sie blicken in die Vergangenheit zurück und suchen dort eine Epoche, die ihren Anschauungen entspricht. Und dieser Zeitabschnitt ist für den Romantiker die Zeit des Zunftstaates des Mittelalters. Die dritte Idee, die Idee der Gesellschaft ist das Neue, das die Romantik bringt. Sie sucht, wie wir schon erwähnten, nicht etwas Alleinstehendes, das einzelne Individuum zu erfassen, sondern sie sucht nach dem Ganzen, und von diesem Ganzen aus betrachtet sie dann alles andere. Dieses Ganze ist die Gesellschaft, und zwar als ein Organismus. So steht denn die Romantik auf dem Boden der organischen Staatsauffassung. Der Staat schlechthin ist für sie der ständisch gegliederte Staat. Betrachten wir zusammenfassend noch einmal alle drei Ideenkreise, so erkennen wir warum der mittelalterliche christliche Ständestaat das Ideal der politischen Romantiker war.

Die organische Staatsauffassung hat die Romantik vom deutschen Idealismus übernommen. Als Begründer der romantischen Bewegung wird Fichte angesehen, dessen Wissenschaftslehre, als „grundlegend für die romantische Staatswissenschaft bezeichnet wird"[2]). Indem er den Staatsgedanken in die Gesellschaftsidee übertrug, überwandt er den Individualismus. Schelling knüpfte dann an Fichtes Lehren an. Seine Bedeutung liegt darin, daß er die Naturerklärung in die Philosophie einbezog, indem er in der Natur ein Ganzes, einen Organismus mit zielbewußter Entwicklung sah. Hatten die politischen Romantiker vom deutschen Idealismus haupt-

1) K. Zimmermann. Die ständische Idee in der katholischen Sozialphilosophie
2) Baxa. Einführung in die romantische Staatswissenschaft. S. 8.

sächlich das soziologische Moment übernommen, so waren es die Franzosen Chateaubriand und De Maistre, die sie von der religiösen Seite beeinflußten. Hier war es besonders Chateauxbriand mit seinem „Génie du Christianisme", der den größten Einfluß ausübte. Für ihn war die Religion die Grundlage, auf der das gesamte gesellschaftliche Leben basiert. Die Aufklärung und die französische Revolution brachten den Abfall vom Christentum, brachten die Trennung der verschiedenen Lebensgebiete von der Religion. Daraus entsprangen alle sozialen Uebel. Darum fordert er in erster Linie Rückkehr zum Christentum.

Haben wir so die Ideologie und die Weltanschauung der Romantiker erkannt, so können wir sie als diejenigen bezeichnen, die vor dem Auftreten ausgesprochener Soziallehren sich mit dem sozialen Problem auf religiöser Grundlage befaßten. Für sie gab es ein soziales Problem nur in der Form einer allgemeinen gesellschaftlichen Organisation. Sie wollten dieses Problem lösen durch eine tiefe Fundierung des christlichen Gedankens, wie es bei Adam Müller der Fall war. Bei von Baader und dem schweizerischen Staatsrechtslehrer Ludwig von Haller dagegen erschien das Problem schon in einer anderen Fassung. Hier tauchte schon die Frage des Verhältnisses von Kapital und Arbeit auf, hier wurde schon die Arbeiterfrage als ein Teil des sozialen Problems betrachtet. Und so ist es entwicklungsgeschichtlich nicht nur interessant, sondern sogar notwendig, die katholischen politischen Romantiker als die Wurzel der neueren katholischen Soziallehren zu betrachten.

Adam Müller.

Adam Müller ist unter den katholischen politischen Romantikern die interessanteste Erscheinung. Er war es, der zum ersten Male auf die soziologische Verbundenheit der wirtschaftlichen Probleme mit den übrigen Lebensgebieten hinwies. Er wollte die wirtschaftlichen Tatsachen nicht als solche erforschen, also keine wirtschaftlichen Theorien aufstellen, sondern er versuchte den Zusammenhang der wirtschaftlichen Erscheinungen mit dem gesamten gesellschaftlichen Leben darzustellen. Dies ist das Typische für den Romantiker Adam Müller, daß er gegenüber der bisherigen individualistischen Wirtschaftsauffassung, die im Eigennutzen des einzelnen Individuums die treibende wirtschaftliche Kraft sah und welche die Gesellschaft im Tauschvertrag der einzelnen Individuen fundiert glaubte und so die Gemeinschaft nur durch den Eigennutzen der Einzelnen zusammengehalten wird, daß er demgegenüber die Gemeinschaft als das Primäre ansieht, durch das alles andere bestimmt wird. Hier wird Adam Müller von der deutschen idealistischen Philosophie beeinflußt. Fichte und Schelling waren seine Vorbilder. Und er nennt Schelling den Ersten unter den Philosophen seiner Zeit. Von ihm übernahm er die Organismusidee und übertrug sie auf seine Auffassung vom Staate. Der Mittelpunkt der Organismusidee ist das Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen. Schelling sagte: „Das Ganze besteht nur in der Wechselwirkung der Teile. Einheit und Gesamtheit verhalten sich so zueinander, daß das Einzelne nur aus dem Ganzen verstanden werden kann." „Die beiden Glieder Einheit und Vielheit müssen in einer höheren Synthese vereint werden, dadurch, daß sie in das richtige Wechselverhältnis gebracht werden, wird das Gegensätzliche zwischen beiden aufgehoben und der organische höhere Zusammenhang erkannt. Totalität, nach Friedrich Schlegel „Allheit" ist Ziel und Ergebnis dieser Synthese"[1]).

Auf Grund dieser Organismusidee kommt Adam Müller zu der Auffassung der Welt und des Lebens als einem Ganzen. Er steht also auf dem Boden einer einheitlichen Weltbetrachtung. In seiner „Lehre vom Gegensatz" gibt Müller dieser Anschauung mit Goethes Worten Ausdruck: „Nur wem, wie

1) Hellenbroich, Adam Müllers Wirtschaftsphilosophie. S. 36.

ihm, die ganze Welt wie ein zusammenhängender, gegliederter, symetrischer Naturkörper erscheint, wer die Natur so mit fühlendem Auge sieht, der nur hat sie als eigenes großes Kunstwerk in der sehenden Hand[1])".

Diese organische Gliederung des Gesellschaftslebens liegt im Wesen der christlichen Religion begründet. Wir finden sie schon bei Paulus und Augustinus. Bei Augustinus war der Staat ein natürlicher Organismus, der aus der Familie herauswächst. Und Adam Müller anerkennt diesen organischen Aufbau der Gesellschaft, weil er in der Religion die Wurzel alles menschlichen gesellschaftlichen Lebens zu sehen glaubt. Er verwirft die individualistische Lebens- und Wirtschaftsanschauung, „das Streben nach dem reinen Ertrage", und fordert eine religiöse Durchdringung aller Lebensgebiete. In seinem Werke: „Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften" fordert er die Unterordnung des Einzelnen und seines Strebens unter das göttliche Gesetz. „Erhebe man sich doch zu der Einsicht, daß in allen Arbeiten und in allen Diensten dasselbe Grundgesetz gelte, daß nämlich nur die Liebe zur Sache, das heißt zu Gottes Sache, zur Sache um Gotteswillen, und der Dienst der Personen um Gotteswillen die menschlichen Angelegenheiten fördern könne[2])".

Bevor wir nun näher auf die Lehren Adam Müllers eintreten, müssen wir uns speziell noch seiner „Ideenlehre" zuwenden, die für das Verständnis seiner soziologischen wie auch wirtschaftssoziologischen Anschauungen unbedingt notwendig ist. Wir müssen uns vor Augen halten, daß Müller Romantiker ist, etwas Bestimmtes ablehnt, ein Gegner der abstrakten Begriffe ist, und dafür durch intellektuelle Betrachtung und Verstehen aus dem Ganzen seine Anschauung bildet. Diese Ablehnung des Bestimmten, des abstrakten Begriffes, fundiert auf der Anschauung, daß das gesamte kulturelle Leben dauernden Veränderungen unterworfen ist, daß jede neue Generation, jeder Mensch dazu beiträgt ihm eine andere Form zu geben. Adam Müller betrachtet also nicht das „Sein" eines Dings oder einer Tatsache, sondern die Entwicklung, das „Werden" ist es, worauf es ihm ankommt. Da nun ein streng formulierter Begriff nur das „Sein" und nicht die Entwicklung wiedergeben kann, lehnt er ihn ab und stellt ihm gegenüber die Idee. Die „Idee" gestattet ihm, sich an nichts Festes zu binden und seinen romantischen Kräften freien Lauf zu lassen. Ob nun diese „Ideen" einem klaren Verständnis seiner Lehren dienen, ist eine andere Frage, die wir später behan-

1) „Lehre vom Gegensatz" S. 79.
2) Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften, S. 60.

deln wollen. Seine „Lehre vom Gegensatz", die aus den Gegensätzen die Entwicklung erklärt, erfährt in der Gegenüberstellung von „Idee und Begriff" ihre Fortbildung. In seinen Elementen der Staatskunst formuliert Müller seine „Idee" so: „Wenn der Gedanke, den wir von einem solchen Gegenstande gefaßt haben, sich erweitert, wenn er sich bewegt und wächst, wie der Gegenstand wächst und sich bewegt: dann nennen wir den Gedanken nicht den Begriff von der Sache, sondern die Idee der Sache, des Staates, des Lebens[1])".

Wichtig bei der Betrachtung Adam Müllers ist seine Auffassung vom Staate, weil sie die Grundlage seiner wirtschaftlichen Ideen ist. Denn nicht von der wirtschaftlichen Tätigkeit des Einzelnen geht er in der Darstellung seiner nationalökonomischen Anschauungen aus, sondern vom Staate. Wie wir schon gesehen haben, übernahm Müller von der deutschen idealistischen Philosophie die Organismusidee. Der Staat war für ihn das Symbol der Einheit des Lebens. Der Mensch kann nach ihm nicht außerhalb des Staates leben, sondern er geht in ihm völlig auf. Der Staat ist die „Totalität der menschlichen Angelegenheiten, ihre Verbindung zu einem lebendigen Ganzen[2])".

Hatte Müller in seine Idee vom Staat die Organismusidee von der idealistischen Philosophie übernommen, so übernahm er von dem englischen Staatsmann Edmund Burke die Idee des Staates als eine Gemeinschaft der Zeitgenossen, d. h. „eine Gemeinschaft zwischen denen, welche gelebt haben, die leben und denen, welche noch leben sollen." So stellt sich ihm schließlich der Staat dar: „Die ewige Allianz der Menschen untereinander, welche wir Gesellschaft oder Staat nennen, ist von doppelter Art. Eine Allianz der dieselbe Zeit genießenden Menschen auf der Erde. Die Art der Allianz geben uns alle Staatstheorien zu. Desto leichtfertiger übersehen sie aber die andere, ebenso bedeutende Art der Allianz. Denn der Staat ist eine Allianz der vorangegangenen Geschlechter mit den nachfolgenden und umgekehrt (Zeitgenossen)[3])". Sein Wesen kann daher nicht in einem bestimmten Moment erfaßt werden, sondern nur in seiner Entwicklung, da der Staat nicht nur „unendlich groß und innig im Raum, sondern auch unsterblich in der Zeit ist[4])". Diese Auffassung Müllers, daß der Staat erst durch die Entwicklung, durch den Gegensatz der Raumgenossen und der Zeitgenossen in seiner wahren Form entstehe, diese Auffassung beruht wieder auf seiner Lehre vom Gegensatz. Nach dieser Lehre vom Gegensatz gibt es kein einheitliches, grundlegendes Sein, sondern dieses stellt

1) Elemente der Staatskunst I. S. 20.
2) Elemente I. S. 48.
3) Elemente I. S. 59.
4) Elemente I. S. 56/57.

sich immer in Gegensätzen dar. Durch den Kampf der Gegensätze, durch die aufeinander wirkenden Kräfte derselben ergibt sich die „wahre Einheit des Seins". „Die Natur selbst hat in allen Verhältnissen zwei Wesen im Widerstreit, im Gegensatz vorgelegt". Die Gegensätze sind notwendig, weil durch sie Entwicklung, Fortschritt, Leben entsteht. Den ersten und bedeutendsten Gegensatz schuf die Natur im Menschen: Den Gegensatz von Mann und Weib. Dieser Gegensatz, der seine Grundlage in der seelischen Verschiedenheit der Geschlechter hat, führt diese zueinander und ist so die Ursache der Entstehung der Familie. Innerhalb der Familie besteht noch ein anderer Gegensatz, der Gegensatz von Alter und Jugend. Die Jugend kennzeichnet den Fortschritt, das Alter das hemmende Element. Beide wirken mit ihren typischen Kräften in der Richtung der Entwicklung. Die Familie ist die Grundlage, die Voraussetzung des Staates, oder wie Müller auch sagt, „der Staat im Staate." Die Masse der kleinen Organismen, die Familien, bilden den großen einheitlichen Organismus, den Staat. Diese Staatsauffassung kennzeichnet den Gegensatz Adam Müllers zur individualistischen Staatslehre der Aufklärung. Und durch sie ist auch die Vorliebe Adam Müllers für den mittelalterlichen Ständestaat, der ja für viele Romantiker der Idealstaat war, zu erklären. Der große einheitliche Organismus des Staates, dem der einzelne Mensch von Natur aus als Glied eingefügt ist, wird nach einer ewigen Idee in 3 Teile geteilt, in die d r e i Stände. Diese Stände bestehen aus den natürlichen auf den Gegensätzen beruhenden Teilen des Staates. Adam Müller nennt diese Teilung in Stände „das ewige Schema aller wahren Staatsverfassung die Garantie der Dauer und ihrer Macht." Er unterscheidet drei Stände: den Bürgerstand, den Adel und die Geistlichkeit, und kennzeichnet ihre soziologische Bedeutung mit folgenden Worten: „Er ist es (der Bürgerstand), der das bunte, reiche, aber leicht vergängliche Leben an der Oberfläche der Erde erzeugt und bewegt, welches der zweite Stand (der Adel) an das Naturgesetz, an den Boden der Erde und seine Dauer und der dritte Stand (die Geistlichkeit) an den Himmel knüpft." Adam Müller kommt so zu einer ständischen Struktur der menschlichen Gesellschaft auf Grund der den einzelnen Menschen von Natur aus gegebenen Fähigkeiten. Jeder Stand vereinigt die von Gott mit gleicher Veranlagung ausgestatteten Menschen zu gleicher Tätigkeit. Müller schließt sich hier an Thomas von Aquin an. Die Gegensätze, die sich aus der Verschiedenheit der Stände ergeben, erzeugen durch ihre Wechselwirkung erst das wahre Leben des Staates. Und Adam Müller betrachtet es als die Aufgabe eines Staats-

mannes die Gegensätze zu verbinden und zwischen den Bedürfnissen zu vermitteln.

Bei Adam Müller sind die Stände nicht nur in soziologischer Hinsicht wichtig, sondern besonders auch in wirtschafts-soziologischer Hinsicht. Die Stände stellen nicht nur die Grundstruktur des gesellschaftlichen Lebens dar, sondern sie sind in gleicher Weise auch die Organisationsformen der Wirtschaft. Sie vertreten drei ökonomische Ideen. Adam Müller unterscheidet wie Adam Smith drei Elemente des Reichtums: Land, Kapital und Arbeit. Diese drei wirtschaftlichen Faktoren sind in der Gesellschaft durch die drei Stände vertreten. „Das Land führt auf den Adel, die Arbeit auf den Bürgerstand und das geistige Kapital und dessen Bewirtschaftung auf die Geistlichkeit[1]).". Wichtig ist hier, was Adam Müller unter Kapital versteht. Er unterscheidet zwischen einem geistigen und einem physischen Kapital. In dem unendlichen Verkehr der Menschen mit der Natur, oder in der Wechselwirkung zwischen dem Grund und Boden und der Arbeit, erzeugt sich und häuft sich ein doppeltes Kapital: „Ein geistiges Erfahrungskapital, welches durch Sprache, Rede und Schrift realisiert und in Bewegung gesetzt, und ein physisches Warenkapital, welches durch Metallgeld, Kredit und Handel mobilisiert wird[2]).“

Wir sehen, daß Adam Müller die Neubelebung des Ständegedankens rein geschichtlich betrachtet und sich an dem idealisierten Zeitabschnitt des mittelalterlichen Ständestaates orientiert. Er kennt aber die Entwicklung, die auf dem wirtschaftlichen Gebiet inzwischen erfolgt ist, und sucht dieser dadurch Rechnung zu tragen, daß er in die Ständeordnung einen neuen vierten Stand, den Handelsstand einfügt. Er sieht die wirtschaftliche Entwicklung darin, daß das physische Kapital an Bedeutung so zugenommen habe, daß das Gleichgewicht unter den drei anderen ökonomischen Faktoren gestört und so ein einseitiger ökonomischer Zustand entstanden sei. „Das vollständige ökonomische Leben besteht aus eigentümlicher Entwicklung und Wechselwirkung vier ökonomischer Stände: der Geistlichkeit (geistiges Kapital), des Adels (Land), der arbeitenden Bürgerschaft (Arbeit) und der echten noch nicht existierenden Kaufmannschaft (Handel), oder des Lehr-, Wehr- Nähr- und Verkehrsstandes. — Jetzt herrscht der Verkehr allein. Ihn den anderen drei Ständen gegenüber gehörigen Orts einzufügen und zu balanzieren, ist die nationalökonomische Aufgabe der Zukunft. Dieses heißt, zwischen Mittelalter und Gegenwart vermitteln“[3]).

1) Elemente II. S. 35.
2) Elemente III. S. 33.
3) Elemente III. S. 41.

Auch in der Wirtschaft hat das soziologische Grundgesetz der Entwicklung Geltung. Erst durch die Wechselwirkung der ökonomischen Elemente: Land, Arbeit und Kapital und der sie vertretenden Stände entsteht die wahre Wohlfahrt des Staates.

Gleich wie der Staat, so ist auch die Volkswirtschaft für Adam Müller ein organisches Ganzes, dessen natürlich gegebene Organe die Stände darstellen. Innerhalb dieser ständisch geordneten Volkswirtschaft tritt nicht der Einzelne den anderen Einzelnen gegenüber zum Austausch seiner Güter, sondern der Stand, der ein Teilganzes der Volkswirtschaft ist, regelt und leitet den Verkehr.

Auch von der Volkswirtschaft gibt es keinen Begriff, sondern nur eine Idee. Die Wirtschaft eines Volkes entsteht dadurch, daß aus den Gegensätzen der verschiedenen Bedürfnisse die fortschreitende, sich entwickelnde Arbeit entsteht. Der Ausgangspunkt der Volkswirtschaft ist also für ihn das Bedürfnis.

Das Mittel, wodurch sich der volkswirtschaftliche Verkehr innerhalb des Staates gestaltet, ist das Geld. Es verbindet die wirtschaftenden Menschen zu einer Einheit. „Das Geld ist nichts anderes als der ökonomische Ausdruck für die Vereinigung oder den Staat, so wie das Gesetz der juristische Ausdruck dafür ist[1])". Die Hauptfunktion des Geldes ist für Adam Müller also nicht nur das Tauschmittel zum Austausch von Gütern, sondern auch eine ökonomische Kraft, die den Verkehr der Menschen mit der Gesellschaft, mit dem Ganzen des Staates ermöglicht. So stellt das Geld die sichtbare Erscheinung der Wechselwirkung zwischen Person und Sache, zwischen dem Einzelnen und dem Staat dar. Die Idee des Geldes bei Adam Müller liegt aber so sehr in der Gesellschaft begründet, daß es außerhalb der Gesellschaft nicht denkbar ist.

Im Mittelpunkt der Volkswirtschaft muß das Hauptbedürfnis der Gesellschaft stehen. Alle einzelnen Bedürfnisse ordnen sich zu ihm hin und erhalten dadurch ihren Wert. Die Bedürfnisse der Gesamtheit bestimmen auch die Gestaltung der Produktion. Das zu erstrebende Ziel eines Staatsmannes, eines Nationalökonomens muß sein: das Wohl des Ganzen, der Gesellschaft, des Staates.

Wir sahen, welche Bedeutung Adam Müller dem Staate zukommen läßt. Das Individuum ist für ihn außerhalb des Staates nicht denkbar, es kann ohne ihn nicht existieren. In seiner Wertlehre geht Adam Müller noch weiter, indem er den Wert einer Sache bestimmt nach der Bedeutung, die sie für die Gesellschaft, den Staat hat. Je näher also eine Sache in

1) A. Müller. Versuche einer reinen Therorie des Geldes. S. 144.

Beziehung zum Ganzen ist, desto wertvoller ist sie. Diese Lehre, welche die soziale Bedeutung des Wertes bei Müller kennzeichnet, ist also rein soziologisch fundiert. Hellenbroich nennt sie „eine Nutzwerttheorie gesellschaftlichen Charakters[1])".

Die kurze Betrachtung der Lehren Adam Müllers zeigt uns, worin sein großes Verdienst liegt, und gleichzeitig auch, warum speziell seine nationalökonomischen Lehren bis heute so wenig Anerkennung gefunden haben. Sein Verdienst liegt darin, daß er auf den Zusammenhang von Wirtschaft und Gesellschaft hingewiesen hat. Alle wirtschaftlichen Erscheinungen sind nach dem Staat, der Gesellschaft hingeordnet. Die Volkswirtschaft erscheint ihm in ihrer vielfachen inneren Wechselwirkung als ein lebendiges, sich fortlaufend entwickelndes Ganzes, welches sich wiederum in das größere Ganze, den Kosmos harmonisch eingliedert. Durch diese Auffassung trat er der Fortentwicklung der individualistischen Lehren Adam Smiths entgegen und wies auf die soziologische Bedeutung der Wirtschaft, auf die Verbindung von Wirtschaft und Gesellschaft hin. Die Gegnerschaft gegenüber den Lehren Adam Smiths ist in seiner romantischen Einstellung und der Uebernahme der Gedanken der idealistischen Philosophie zu suchen. Adam Müller verfiel nun in das andere Extrem. Sein Blick war so sehr auf das Ganze, die Einheit gerichtet, daß er darüber das Einzelne und die Bedeutung der Individualität vergaß. Der Einzelne, das Individuum ist nur Glied eines Ganzen und der Wert seiner Persönlichkeit kommt nicht nur nicht zur Geltung, sondern er geht verloren.

Seine „Ideenlehre", die wie wir sahen, aus dem Boden der Romantik entsprang, führt zu einer ungenauen Darstellung, zu einer wenig präzisen Unterscheidung seiner Anschauungen. Eine solche Unklarheit ist auch die Gleichsetzung von Staat und Gesellschaft, die wir bei Adam Müller immer wieder finden. Staat und Gesellschaft stellen für ihn eine gleiche Größe dar. Diese unpräsise Ausdruckweise dürfte auch die Ursache sein, daß Adam Müller in der Volkswirtschaftslehre keine bedeutende Stellung einnehmen konnte, da sie das Studium seiner Werke sehr erschwerte.

Und endlich war die Struktur der von ihm vertretenen Ständeordnung zu sehr auf einen bestimmten Zeitabschnitt festgelegt, als daß sie jemals Erfolg hätte haben können. Adam Müller übersah die zeitbedingte Natur der mittelalterlichen Ständeordnung. Nur im christlichen Mittelalter war der Staat vorhanden, der als auf den natürlichen Gegensätzen der Stände sich aufbaute. Selbst die Eingliederung eines neuen vierten Standes konnte das mittelalterliche System nicht an die verän-

1) H. Hellenbroich, Adam Müllers Wirtschaftsphilosophie, S. 18.

derten Verhältnisse angleichen. Die Idee der Religion war es, die Adam Müller zu seiner einseitigen retrospektiven Betrachtung auf das Mittelalter führte. So nennt er das Mittelalter „das erweiterte Heiligtum der christlichen Religion". Er glaubte auf Grund der Weltanschauung der katholischen Religion eine Neuordnung der Gesellschaft vornehmen zu können, die den veränderten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen angepaßt sei. War Adam Müller auch nicht ein Sozialtheoretiker im eigentlichem Sinne, so beginnt doch mit ihm eine neue Bewegung sozialen Charkters auf katholischer Grundlage. Und das war der Grund, warum wir Adam Müller als einen Vorläufer der katholischen sozialen Bewegung bezeichneten.

Franz Xaver von Baader (1765-1841.)

Bis zu einem gewissen Grade verwandt mit den Ideen Adam Müllers ist auch der Romantiker Franz von Baader. Man kann zwischen diesen beiden katholischen politischen Romantikern sowohl Gemeinsames als auch Gegensätzliches feststellen. Gemeinsam bei beiden ist die auf der Organismusidee fundierende Einstellung zum Ständeprinzip. Will man die Anschauungen von Baaders klar erfassen, so betrachtet man sein Schaffen am besten chronologisch in seiner Entwicklung. Hier kann man dann drei Perioden unterscheiden.

Von Baader glaubt das Gleichgewicht zwischen den einzelnen Gewerbezweigen nur durch die Ständeordnung erhalten zu können. Er unterscheidet drei Stände oder Gewerbezweige: Den Bauernstand, den Handwerkerstand und den Kaufmannsstand. Jeder von ihnen hat nun seine eigenen Interessen. „Von den drei Hauptständen oder Gewerbszweigen hat jeder sein eigenes, dem der übrigen nur zu oft wirklich widerstreitendes Interesse[1])". Um diese entgegengesetzten Interessen zu regeln, das Verhältnis der Stände untereinander in ein Gleichgewicht zu bringen, so daß sie sich sozusagen in einem Kreise schließen, und ein jeder vom anderen abhängig ist, darum fordert von Baader den staatlichen Zwang. Dieser soll diese Aufgabe erfüllen. Hier sehen wir einen Gegensatz zu Adam Müller, der Freiheit innerhalb der Ständeordnung verlangte. Diese Ideen erfüllten die erste Periode der Tätigkeit von Baaders, der damals unter dem Einfluß des Merkantilismus und wie auch Müller unter dem Einfluß Fichtes stand.

In der folgenden Periode versenkte sich von Baader in die mystische Gedankenwelt Jakob Böhmes, des deutschen Renaissancephilosophen. In einem im Jahre 1809 erschienenen Aufsatz macht sich der Einfluß Böhmes bemerkbar. Der Aufsatz ist eine Darstellung der Organismusidee. „In letzterer Hinsicht leben nun alle einzelnen Glieder (in gesundem, einträchtigem, einmütigen Organismus) von allen und für alle und alle wieder für jedes Einzelne und von allen übrigen, thuend und wirkend, leidend und genießend, als Bürger eines und desselben Staates, deren jeder (nach dem Prinzip der Theilung der Produktion und Gemeinsammachung der Konsumtion) sein eigen und besonder Amt treibt, für alle seine

1) Von Baader. Sämtliche Werke, Bd. VI. S. 169/170.

Mitbürger produzierend und von allen hinwieder konsumierend. Nun würde aber dieser peripherische Verkehr der Glieder eines Lebendigen weder verständlich noch beständlich sein, falls man jenen centralen jenes Gliedes mit der Zentraleinheit hierbei außer acht ließe und das Untergeordnetsein jenes ersteren unter diesen verkennete[1])". So erklärt von Baader seine Auffassung der Organismusidee und überträgt diese in seiner „Sozietätsphilosophie" auf Wirtschaft und Gesellschaft, wobei er unter „Sozietät" einen umfassenderen Begriff als das gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben versteht. Wir finden also bei von Baader den Organismusgedanken wieder, den schon Adam Müller vertrat. Beide Autoren übertragen diese Ideee auf ihre Anschauungen von Gesellschaft und Wirtschaft. Doch dürfte Adam Müller in seinen Lehren als der tiefere Denker angesehen werden. Hatte von Baader in der ersten Periode seiner Entwicklung den staatlichen Zwang als Mittel zur Herstellung des Gleichgewichtes in der Wirtschaft betrachtet, so bringt er jetzt unter dem Einfluß Böhmes seine „Sozietätsphilosophie" in Verbindung mit der Mystik der katholischen Kirche. Jetzt erscheint ihm nicht mehr der Zwang als das gegebene Mittel, sondern die christliche Liebe soll durch ihre Wirkung auf die Menschen das Gleichgewicht regeln. Die christliche Liebe erkennt er als oberste sozial-organisierende Kraft an. „Die Religion spricht in ihrem Hauptgebote: Liebe Gott über alles, deinen Nächsten aber wie dich selbst, in der That das Prinzip alles wahrhaft freien Gemeinslebens und Gemeinswesens aus". . . . „Die Liebe äußert sich somit als wahrhaft organisches und organisierendes Lebensprinzip, sie wie der Haß als desorganisierendes und anorganisches Prinzip."[2])

So tritt an Stelle des äußeren Mittels, des Zwanges, die innerliche Kraft der christlichen Nächstenliebe, die also auf freiheitlicher Basis das Gleichgewicht unter den Ständen herstellen soll. Das Problem Freiheit oder Zwang ist überhaupt in der katholischen sozialen Bewegung stark umstritten gewesen.

In der dritten Periode seines Schaffens beschäftigt sich von Baader nicht mehr mit dem gesamten Gebiet des sozialen Lebens, sondern er beschränkte sich auf die Gestaltung der sozialen Lage einer bestimmten Klasse, der der Industriearbeiter, oder „Proletärs", wie von Baader sie nannte. Adam Müller kannte die Arbeiterfrage als einen Teil der sozialen Frage noch nicht, sondern von Baader und dann noch Ludwig von Haller waren die ersten, die sich damit befaßten. In

1) Gesammelte Werke, II. S. 5.
2) Gesammelte Werke, VI, S. 15.

seiner Schrift „Ueber das dermalige Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletairs zu den Vermögen besitzenden Klassen der Sozietät inbetreff ihres Auskommens sowohl in materieller als intellektueller Hinsicht aus dem Standpunkte des Rechts betrachtet." (1875) will von Baader das Proletariat durch Rechtsinstitutionen in die ständisch geordnete Gesellschaft eingliedern, indem er einen vierten Stand bildet. Nach seiner Auffassung ist das einzelne Individuum durch seine individuelle Freiheit den anderen Individuen gegenüber nicht vollkommen frei, sondern erst die Corporation, die Eingliederung in die ständische Ordnung macht den Menschen frei. Darum faßt er die Arbeiter in einem vierten neuen Stand zusammen. „Denn die Freiheit des sozialen Lebens ist sowie die des organischen Lebens überhaupt nur durch Gliederung (subordinierende und coordinierende Korporation) bedungen."[1])

Aus diesen Gedanken erkennt man auch die fortschrittliche Einstellung von Baaders. Wohl ist er ein überzeugter Vertreter des ständischen Gedankens, den er auch trotz aller anderen Meinungsänderungen beibehielt, aber ein Vertreter des christlichen Ständegedankens in allgemeiner Prägung und Gültigkeit. Für ihn ist das Ständeprinzip an keine Zeit und keine starre Form gebunden, sondern der ständische Gedanke gilt ihm als eine allgemeine christliche Idee. Darum hält er auch nicht, im Gegensatz zu Adam Müller, an der mittelalterlichen christlichen Ständeordnung fest. Er betonte die Notwendigkeit einer naturgemäßen Entwicklung des Ständeprinzips. So erkannte er die Notwendigkeit einer Anpassung an die gegebenen Verhältnisse. Aus diesen Tatsachen heraus ist auch seine Betrachtung und Würdigung der Arbeiterfrage zu erklären. Und deshalb bezeichnen ihn verschiedene Autoren als das Bindeglied zwischen der romantischen und der darauf folgenden soziologisch orientierten ständischen Richtung.

1) Gesammelte Werke VI. S. 136/137.

Karl Ludwig von Haller (1768-1853.)

Zu den in unserer Darstellung interessierenden Persönlichkeiten der politischen Romantiker gehört auch der Schweizer Staatsmann und Staatsrechtslehrer Karl Ludwig von Haller. Wenn von Haller auch als Schweizer nicht direkt zu den deutschen Sozialtheorektikern gehört, so ist er doch zu dem gleichen Kulturkreis zu zählen wie Adam Müller und von Baader Außerdem hat er längere Zeit in Deutschland gelebt und sich teilweise an deutschen Verhältnissen orientiert. In Bern, wo er seit 1806 einen Lehrstuhl für Staatenkunde und allgemeines Staatsrecht innehatte, entstand sein wichtigstes Werk „Die Restauration der Staatswissenschaften".

In diesem Werk bekämpft von Haller die Entwicklung der aufklärerischen und liberalistischen Ideen seiner Zeit. Diese geistige Renaissancebewegung, die philosophischen Staatslehren der Aufklärung, die den Staat aus einem Sozialkontrakt entstehen lassen und den gesellschaftlichen bürgerlichen Zustand dem Stand der Natur entgegensetzen, lehnt er ab und nennt sie Lehren, „welche vom Fürsten bis zum Bettler herab jedem Menschen seine Rechte rauben"[1]).

von Haller studierte die Schriften von Bodinus, Grotius und Hobbes bis auf Montesquieu, um bei ihnen schon evtl. Spuren seiner neuen Lehre zu finden. Aber enttäuscht wendet er sich von ihnen weg, weil sie den Gedanken der bürgerlichen Gesellschaft vertreten. Jean Jacques Rousseau nennt er, temperamentvoll wie auch sein ganzes Werk geschrieben ist, den „armseligsten aller Sophisten".

Den philosophischen Staatsvertragslehren der Aufklärung, die er wie schon gesagt ablehnt, stellt er eine eigene Theorie gegenüber, die er nennt „Theorie des natürlich geselligen Zustandes, der Chimäre des künstlich bürgerlichen entgegengesetzt". Sein Werk die „Restauration der Staatswissenschaften" ist eine Darstellung dieser Theorie.

von Haller begründet den Aufbau der Welt, die Gestaltung der Gesellschaft, das Verhältnis der Individuen zum Staat, und das Verhältnis der Einzelnen untereinander auf einer natürlichen Ordnung. Diese natürliche Ordnung ist die Ordnung Gottes, sie stellt das göttliche Gesetz dar, nach dem alles natürlich geordnet ist und seinen Lauf nimmt. Wenn von Haller

1) von Haller, Restauration der Staatswissenschaften, S. XII. Band I.

von einer Wiederaufrichtung des Standes der Natur spricht, so ist für ihn der Begriff Natur gleich Gott. Er will eine religiöse Durchdringung aller Lebenskreise. Diese religiöse Erneuerung des menschlichen Lebens beginnt er mit der Umgestaltung der menschlichen Gesellschaft, von welcher aus dann das soziale Leben neu geregelt werden soll. „Der Stand der Natur ist die ewige unveränderliche Ordnung Gottes selbst. In ihm leben, weben und sind wir, und die Menschen würden sich vergebens bemühen, je aus demselben herauszutreten. Aber dieser natürliche Zustand der Menschen, diese göttliche Ordnung, welche jetzt noch wie ursprünglich existiert, ist nicht die einer gänzlichen Gesellschaftslosigkeit, einer allgemeinen Unabhängigkeit, Freiheit und Gleichheit, sondern sie fasset durch ihre notwendige Einrichtung teils außergesellige, teils mancherlei gesellige Verhältnisse in sich, und in jedem der letzteren Obere und Untergebene, Freiheit und Dienstbarkeit, Herrschaft und Abhängigkeit[1])".

Die natürliche Ordnung soll an die Stelle der philosophischen Staatslehren der Aufklärung treten. Durch die moderne Philosophie sei der natürliche Stand verdrängt worden, und es sei die Aufgabe der Staatsmänner ihn wieder aufzurichten. Der natürliche Zustand drängt von selbst zu gesellschaftlichen Verbindungen der Einzelnen. So führt die verschiedene Gestaltung der Bedürfnisse zu Zusammenschlüssen, wie auch die unterschiedliche Verteilung der geistigen und materiellen Güter die Menschen zwingt Verhältnisse mit anderen einzugehen. Diese Verhältnisse untereinander sind sehr mannigfaltig. So wenig der Einzelne nur auf sich selbst gestellt zu leben vermag, so wenig kann er auch mit allen anderen in Gesellschaft leben. „Nehmt welchen Menschen ihr immer wollet, aus der Mitte heraus, ihr findet ihn in allen möglichen Verhältnissen zugleich. In den außergeselligen mit vielen die gegen ihn in keiner besonderen Verpflichtung stehen und gegen welche er auch keine besonderen Pflichten hat, sie mögen nun, wie ihr dies nennt, in dem nämlichen oder in einem anderen Staate leben, hinwieder mit anderen im geselligen, bald als Oberer, bald als Untergebener, bald, jedoch seltener, als Mitglied irgend einer Kommunität". . . . „Es ist schlechterdings unmöglich, daß alle Menschen zugleich mit allen anderen in Gesellschaft, eben so unmöglich, daß sie mit allen außer Gesellschaft leben. Denn kein Mensch vermag durch sich selbst und ohne fremde Hülfe alle seine Bedürfnisse zu befriedigen, aber alle Menschen braucht er dazu auch nicht, und eben deswegen hat ihn die Natur mit den einen in Verbindung, mit den anderen außer Verbindung gesetzt[2])".

1) a. a. O. Bd. I. S. 340/341.
2) a. a. O. Bd. I. S. 341/344.

Die von der Natur durch die wechselseitigen Bedürfnisse geschaffenen gesellschaftlichen Verhältnisse sind in sich wieder geordnet. Der Mächtigere, sowohl in physischer als geistiger Beziehung, hat die Macht, während der Schwächere in Abhängigkeit zu dem Mächtigen steht. So übt die Herrschaft derjenige aus, der mit größeren geistigen oder körperlichen Gaben ausgestattet ist. „Gleichwie aber die Natur diese Bande der Menschen durch Verschiedenheit der Kräfte und wechselseitige Bedürfnisse knüpft, so schafft sie auch notwendiger Weise in jedem derselben Herrschaft und Abhängigkeit, Freiheit und **Dienst**barkeit, ohne welche jene Verbindungen garnicht bestehen könnten[1])".

Um die Richtigkeit der natürlichen Ordnung zu beweisen, führt von Haller Beispiele aus der Natur an. So sagt er: „Betrachtet die Tiere des Feldes und die Vögel der Luft: überall herrscht die stärkere Klasse über die schwächere und unter Geschöpfen gleicher Art das männliche Geschlecht über das weibliche, die Aelteren über die Jungen, das Mutige über das Furchtsame, daß Vollkommene über das Unvollkommene[2])".

Diese Herrschaft des Mächtigeren über die verschiedenen Gesellschaftsformen ist von Gott nach der göttlichen Ordnung verliehene Macht. Damit diese Macht aber immer in den richtigen Bahnen bleibe, gibt es ein Pflichtgesetz der Liebe und Gerechtigkeit, welches die Macht nach Gottes Willen zum Guten lenkt. Dieser Pflicht unterliegt jeder, sowohl der Schwache wie der Starke. „Die Verletzung des verbietenden Teils oder des Rechtsgebotes heißt man eine Ungerechtigkeit, die Verletzung oder Vernachlässigung des gebietenden Teils eine Lieblosigkeit. Die Gerechtigkeit darf man fordern von dem Starken wie von dem Schwachen, sobald man sie selbst beobachtet. Liebe und Wohlwollen von dem besseren Teil des menschlichen Herzens erwarten und soll sie durch ähnliche Gesinnungen oder Handlungen zu verdienen oder zu erwidern trachten. Mit einem Wort, aus seiner eigenen, natürlichen oder erworbenen Befugnis herauszutreten, in das Gebiet anderer gewaltätig einzugreifen, fremde Rechte zu beleidigen, Bedürfnisse zu schaffen, statt sie zu befriedigen: das ist Ungerechtigkeit, das ist Mißbrauch der Gewalt[3])".

So unterscheidet von Haller gegenüber der von Gott verliehenen Macht, die Gewalt, die sich der Mensch widerrechtlich angeeignet hat. Gewalt im Sinne von Hallers ist der Mißbrauch der Herrschaft zum eigenen Vorteil und nicht zum Gemeinwohl. Sie, die Gewalt, sei die Ursache vieler schädlicher Erscheinungen im sozialen Leben. Aus dieser Gewalt, die den

1) a. a. O. Bd. I. S. 351.
2) a. a. O. Bd. I. S. 362.
3) a. a. O. Bd. I. S. 488.

Forderungen der Gerechtigkeit entgegensteht, erklärt sich von Haller die vielen sozialen Mißstände. Deshalb sei es bei einer sozialen Reform auch die Hauptaufgabe, diese Gewalt zu bekämpfen. Zu ihrer Bekämpfung gibt er vier „Mittel" an, die er aus der natürlichen Ordnung ableitet. Als erstes Mittel nennt von Haller die eigene Beobachtung gegenüber der Anwendung des Pflichtgesetzes. Es sei die Pflicht jedes Einzelnen sich immer vor Augen zu halten, ob er auch stets Gerechtigkeit walten lasse, und ob seine Gesinnung auch stets dem Pflichtgesetz entspreche. So sehen wir, wie von Haller der Gesinnung eine große Bedeutung bei der sozialen Reform beimißt.

Das zweite Mittel gegen die Gewalt ist der Widerstand in Form einer erlaubten Selbsthülfe. Gott habe den Menschen Verstand und Kräfte gegeben zu ihrem eigenen Schutz und zur Handhabung seines Gesetzes. Darum sei es selbstverständlich, daß diese von Gott verliehenen Kräfte auch zur Bekämpfung der Gewalt, der Ungerechtkeit herangezogen würden. Ja, von Haller geht sogar so weit, daß er zur Selbsthülfe die Gewalt als rechtmäßiges Mittel anerkennt. In diesem Kampfe der Gewalt gegen die Gewalt,ist die Gewalt der Selbsthülfe ein rechtmäßiges Mittel, „denn durch solchen Zwang fordert man nur das Seinige zurück, man tut niemand Unrecht, sondern handhabt nur das natürliche oder göttliche Gesetz, wozu jeder Mensch nach seinen Kräften befugt, ja sogar verpflichtet ist[1])".

Ist aber die Selbsthülfe aus irgendwelchen Gründen nicht möglich, so gibt es ein drittes Mittel, das einerseits besteht in der Hülfsanrufung von Seite des Beleidigten und andererseits in der Hülfeleistung anderer Menschen. Diese Hilfe von Seiten anderen Menschen leitet von Haller aus dem Pflichtgesetz der Liebe ab, das jeden verpflichtet dem anderen beizustehen und zu helfen. „Ist gleich der Widerstand und Zwang durch eigene Kraft erlaubt und rechtmäßig, so ist es hingegen nicht immer möglich und nicht immer klug. Aber das Gesetz der Liebe fordert von den Menschen einander zum Schutz der Gerechtigkeit beizustehen und dazu reichen die natürlichen, von Gott geordneten Gesellschaften vollkommen hin. Denn eben deswegen hat der Schöpfer der Natur die Menschen einander geknüpft und mit verschiedenen Kräften ausgestattet, auf daß sie in allen Dingen einander helfen[2])".

Das vierte und letzte Mittel, das von Haller zum Kampf gegen die Gewalt empfiehlt, dürfte wohl ziemlich bedeutungslos sein. Es ist die Flucht und Trennung vor und aus der Gewalt. Dieses vierte Mittel sei nur der Vollständigkeit halber erwähnt.

1) a. a. O. Bd. I. S. 415.
2) a. a. O. Bd. I. S. 426.

Aus diesen „Mitteln" zur Herstellung einer sozialen Reform läßt sich unschwer das Ideal feststellen, das von Haller vor Augen schwebt. Es ist wie bei fast allen Vertretern der politischen Romantik die mittelalterliche Ständeordnung, die hervorgeht aus der natürlichen Ordnung, in der die gleichen Interessen zu Ständen zusammengefaßt sind, und welche die Gesellschaft zu einem organischen Ganzen gestaltet.

Orientiert sich von Haller bei seiner Neugestaltung der sozialen Verhältnisse an den mittelalterlichen ständischen Institutionen, so läßt auch seine Staatsauffassung deutliche Züge derselben erkennen. Auch der Staat entsteht, wie alle gesellschaftlichen Beziehungen aus dem Stande der Natur. Da sich keine unendliche Fortsetzung der gesellschaftlichen Verhältnisse denken läßt, da ferner ein Band vorhanden sein muß, daß diese Verhältnisse beherrscht und zusammenfaßt, so bildet sich der Staat, unabhängig, von allen, von Natur aus.

„So viel läßt sich schon durch die bloße Vernunft erkennen, daß sobald es durch die Natur gesellige Verhältnisse gibt, auch notwendigerweise in jedem solchen Verbande bald früher, bald später einer der Oberste und Freieste sein muß, weil sich keine unendliche Stufenfolge denken läßt: daß also der wahre Naturstand nicht nur Gesellschaften mancherlei Art, sondern notwendigerweise auch Staaten enthält und enthalten muß[1])".

Ist so der Staat der Abschluß und die Krönung aller gesellschaftlichen Verhältnisse, so ist er doch vollkommen selbständig, erhält sich durch sich selbst. Daß von Haller die organische Staatsauffassung der Romantiker vertritt, zeigt uns folgender Abschnitt: „Sind also die Staaten nur die höchste Graduation natürlicher Dienst- und Societäts- oder sogenannter Privatverhältnisse, unterscheiden sie sich von ihnen bloß durch die Unabhängigkeit oder höhere Macht und Freiheit ihres Oberhaupts: so sind sie auch nicht, wie die meisten Staatslehrer sie definieren, bloße Rechts-Versicherungsanstalten, juridische Bürgervereine, willkürliche, künstliche Genossenschaften oder Gesellschaften zur Handhabung der äußeren Gerechtigkeit zum Schutz der Menschenrechte, zur Realisierung der Urrechte, sondern sie sind nichts anderes als ein selbständiges, d. h. für sich selbst und durch sich selbst bestehendes, geselliges Verband, vollendete und geschlossene Menschen-Verknüpfungen, unabhängige Dienst- oder Societätsverhältnisse[2])".

Betrachten wir zusammenfassend die Anschauungen von Hallers zu einer sozialen Reform, so ist festzustellen, daß er vor allen Dingen, um überhaupt zu einer sozialen Neugestaltung zu gelangen, eine religiöse Durchdringung des öffentlichen Lebens erstrebte. Diese religiöse Durchdringung und eine

1) a. a. O. Bd. I. S. 446.
2) a. a. O. Bd. I. S. 463.

Wandlung der Gesinnung hielt er für notwendig. Hierbei stützte er sich hauptsächlich auf die Lehren des Aristoteles und auf Thomas von Aquin, der ja auch seinerseits auf aristotelischen Lehren aufbaute. So ist die natürliche Ordnung, die von Haller vertritt, gleichbedeutend mit der thomistischen Naturrechtslehre. Dieses Naturrecht ist die Ordnung Gottes, das göttliche Gesetz. Gott regelt durch die Natur alles Geschehen dieser Welt. Von Natur aus hat jeder Mensch andere Neigungen, wodurch die Arbeitsteilung entstand, von Natur aus hat Gott die Fähigkeiten und Talente ungleich verteilt, wodurch Unabhängige und Abhängige, Herren und Knechte entstanden. Und was bei Thomas der „Stand der Freien und Unfreien" ist, das sind bei von Haller die Mächtigen und die Schwachen, beide auf Grund der Verschiedenheit ihrer sowohl geistigen als physischen Kräfte. Und auch in seiner Staatsauffassung schließt sich von Haller an Thomas von Aquin an. Auch hier ist der Staat ein selbständiger Organismus, der von Natur aus den anderen Gemeinwesen übergeordnet ist und die Interessen der einzelnen Gemeinschaften regelt im Interesse der Gesamtheit. Das Ziel des Staates ist also die Vertretung des Gemeinwohls, eine Aufgabe, die schon Aristoteles in seiner Staatslehre vertrat.

Insgesamt kann die Soziallehre von Hallers nicht als neuartig bezeichnet werden. Er lehnt sich vorwiegend an die thomistischen Soziallehren an und schuf so ein soziales Programm, das für seine Zeit und seine Einstellung typisch war. Seine Soziallehre verleugnet nämlich den Romantiker nicht. Sie ist oft sehr unklar und unterscheidet die einzelnen Begriffe nicht exakt. Aber trotzdem ist ihr eine gewisse Bedeutung zuzusprechen, da sie schon stärker als manche andere romantische Soziallehre die soziale Kernfrage erkennt, nämlich die Arbeiterfrage. Tritt auch nirgends eine Konzentration des Problems als solche hervor, so zeigen doch deutlich einige Ansätze, in welcher Richtung von Haller die sozialen Lehren beurteilt. Kampf gegen den Liberalismus, sowohl gegen die liberalistische Staatsauffassung als auch gegen das liberalistische Wirtschaftssystem, das ist die Parole von Hallers. Obgleich der Sozialismus das gleiche Programm hat, stellt sich von Haller nicht auf den Boden des Klassenkampfes. Sondern sein Ziel ist, durch religiöse Vertiefung eine Verstärkung der sozialen Gesinnung zu erreichen, um so die Gesellschaft wieder zu einem organischen Ganzen zu machen.

B. Die Vertreter der ständischen Richtung.

v. Ketteler.

Die seit Beginn des 19. Jahrhunderts sich immer mehr zuspitzende Situation hatte schon verschiedentlich die Vertreter der christlich-sozialen Seite interessiert. Aber diese Stellungnahme von Seiten des Christentums zu den sozialen Fragen hatte sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nur auf eine kritische Betrachtung beschränkt und eine vollkommen negative Einstellung behalten. Die Kritik erstreckte sich auf die liberalen nationalökonomischen Lehren der klassigen Schule und auf die kapitalitische, industrielle Entwicklung der Wirtschaft, denn die christlich-soziale Bewegung richtete sich hauptsächlich gegen die gesellschaftliche Zersetzung durch den Liberalismus. Zur gleichen Zeit erfuhr auch der aufkommende Sozialismus eine große Erstarkung. Aber diese Bestrebung zur Regelung der sozialen Frage wurde von christlich-sozialer Seite abgelehnt, weil sie sich gegen jede religiöse Grundlage des gesellschaftlichen Lebens aussprach. Allerdings war diese Ablehnung nicht so ausgesprochen, wie die gegenüber dem Liberalismus, weil ja im Grunde genommen beide Bewegungen, der Sozialismus und die christlich-soziale Bewegung, ein gleiches Ziel hatten, die Bekämpfung des Liberalismus. Nur waren ihre Wege und Mittel zur Erreichung dieses Zieles grundverschieden.

Eine positive Gestaltung der christlich-sozialen Bewegung tritt erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein. Erst jetzt tritt neben die Kritik auch eine positive Stellungnahme zur sozialen Lage, erst jetzt kann man von einer aufbauenden Reformbewegung der christlich-sozialen Ideen sprechen.

Und in diesem zweiten Abschnitt war es der Bischof von Ketteler von Mainz, der zum ersten Mal positive Vorschläge bringt zur Reform der sozialen Lage. Bei ihm konzentriert sich das soziale Problem in der Arbeiterfrage. Sein Leitsatz war, daß um eine Besserung der sozialen Lage zu erreichen, es vor allem notwendig sei, daß die Stellung der Arbeiter gehoben würde. Die moderne Wirtschaftsordnung, die freie Konkurrenz, die Gewerbefreiheit und die daraus resultierende Uebermacht des Kapitals haben dazu geführt, daß die menschliche Arbeit zur „Ware" herabgesunken ist. Der Lohn des

Arbeiters wurde auf das Existenzminimum herabgedrückt. Hier steht Ketteler auf dem Boden des ehernen Lohngesetzes von Lassalle, das er wohl ohne jedwede kritische Prüfung übernahm. Diese Lohnverhältnisse haben zu einer allgemeinen Verelendigung der Arbeiterschaft geführt. Im Zusammenhang damit veränderten sich die Besitzverhältnisse so, daß die Zahl der Besitzlosen immer größer wurde, während das Kapital sich in wenigen Händen ansammelte. Die Ursache dieser Erscheinungen sieht von Ketteler darin, daß die christliche Gesinnung immer mehr aus dem Leben der Menschen verdrängt wurde. „Nichts aber hat letzten Grundes die ungerechte Kapitalkonzentration, die Herabsetzung des Lohnes auf, ja unter das Existenzminimum, endlich die Ueberschreitung des natürlichen Bevölkerungsgrades gegenüber den vorhandenen Existenzmitteln und dem Stand der Löhne verursacht, als der Verlust des christlichen Geistes in der Wirtschaft und in der Politik"[1]).

Diesen christlichen Geist wieder in das Leben der Gesamtheit zurückzuführen hält von Ketteler für die vornehmlichste Aufgabe Von diesem Gedanken aus baut er auch seine sozialen Lehren auf. In den sechs Predigten „Ueber die großen sozialen Fragen der Gegenwart" vom Jahre 1848 gibt er die soziologischen Grundlagen seiner Soziallehren. Aufbauend auf den christlichen Sozialprinzipien und besonders auf die Lehren des Thomas von Aquin legt Ketteler hier seine Grundzüge des sozialen Lebens nieder. Ketteler kennt vier Grundlagen „auf denen das ganze gesellschaftliche Gebäude der Menschheit ruht": die Lehre von der Freiheit des Menschen, von der Bestimmung des Menschen, von dem Rechte des Eigentums und von der Familie. Nur wenn diese Grundlagen der menschlichen Gesellschaft sich auf die christlichen Lehren stützen, nur dann ist eine wahrhaft soziale Ordnung möglich. Um den Gegensätzen entgegenzutreten, die aus der unsozialen Verteilung des Besitzes entstanden fordert Ketteler die Wiederbelebung der Eigentumsidee des Mittelalters, wobei er besonders die Lehren des Thomas von Aquin im Auge hatte.

Dem Staate weist er bestimmte soziale Funktionen zu und auf Grund dieser eine entsprechende Struktur der inneren Gestaltung. Die erste Aufgabe des Staates sei es, die verschiedenen Tendenzen innerhalb seiner Gemeinschaft in ein richtiges Verhältnis zu bringen und alle Glieder zu einer Einheit zusammenzufassen. „Ueberall, wo die Menschen im Verein leben, sind diese zwei Grundrichtungen zu unterscheiden: die eine, welche die Glieder zusammenhalten will, und die andere, wodurch die Glieder selbst sich in ihrer Individualität, in ihrem Unterschied voneinander in ihrer Mannigfaltigkeit geltend machen"[2]).

1) Deutschland nach dem Kriege von 1866, S. 94.
2) Historisch-politische Blätter, München 1851. 27. Bd., S. 31.

Für die innere Gestaltung des Staates verlangt Ketteler den organischen Aufbau. Die verschiedenen Funktionen des Staates werden durch die aus den natürlichen Interessen und Bedürfnissen frei entstehenden Organe und Korporationen erfüllt. Die Aufgabe der staatlichen Gewalt ist es nun, die Tätigkeit dieser Organe, wobei Ketteler speziell an die Stände und Berufskörperschaften dachte, auf das Gemeinwohl des Ganzen hinzulenken. Der Staat selber übernimmt nur die Funktionen, die ihm seiner Natur nach notwendig zufallen, und die nur von ihm selbst ausgeübt werden können.

Aus dieser Staatsauffassung ergibt sich auch die ganze Einstellung Kettelers zu den sozialen Fragen. Der Ständestaat mit seiner korporativen Organisation ist nach seiner Ansicht das geeignete Mittel zur Hebung der sozialen Mißstände. Die Korporationen vermögen am geeignesten die verschiedenen wirtschaftlichen Interessen zum Ausdruck zu bringen. Vom Staate forderte Ketteler Anerkennung und gegebenenfalls Unterstützung dieser Interessenvertretungen. Auf diesen Grundzügen bauen sich, wenn auch in ihrem Rahmen im Laufe der Zeit wechselnd, die Ketteler'schen Soziallehren auf. Auf Grund dieser Gedanken formuliert Ketteler seine Reformvorschläge.

In einer im Jahre 1864 erschienenen Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christentum" befaßt sich Ketteler eingehend mit den sozialen Fragen. Hier untersucht er die Entstehung der Not der Arbeiterschaft und legt gleichzeitig ein soziales Programm nieder, in dem er Mittel zur Besserung der Lage der Arbeiter geben will. Ketteler befaßt sich in seinen Reformvorschlägen hauptsächlich mit der Bildung von korporativen Zusammenschlüssen der Arbeiter. Eine besondere Stellung nehmen dabei die Produktivassoziationen ein.

Ketteler griff hier eine Idee auf, die schon vorher in England und Frankreich (erwähnt seien die Namen Buchez, Fourier und Louis Blanc) und auch von sozialistischer Seite (Lassalle) vertreten worden war. Während sie in Frankreich aus spezifisch volkswirtschaftlichen Motiven behandelt worden war, wurde sie von Lassalle und auch von Ketteler aus sozialen Gründen aufgegriffen. Aber die Idee der Produktivassoziation als solche ist bei Ketteler nicht die gleiche wie bei Lassalle. Was ihn von Lassalle besonders trennte, war die Frage der Finanzierung. Während Lassalle die Finanzierung durch Staatshilfe vertrat, trat Ketteler dieser Auffassung scharf entgegen und verlangte die Finanzierung aus freiwillig aufzubringenden Mitteln.

Das Wesen der Produktivassoziation besteht nach Ketteler darin, „daß die Arbeiter zugleich ganz oder teilweise die Eigentümer des Geschäftes sind, so daß auch der Gewinn des-

selben ihnen zufällt[1])". „Der Arbeiter ist in ihnen zugleich Geschäftsunternehmer und Arbeiter, und hat daher einen doppelten Anteil an dem Einkommen, den Arbeiterlohn und seinen Anteil an dem eigentlichen Geschäftsgewinne[2])". Die Mittel zur Gründung dieser Produktivassoziationen will Ketteler, wie schon erwähnt, nicht durch staatlichen Zwang erlangen, denn die von Lassalle geforderte Staatshilfe sollte durch eine spezielle Besitzsteuer erreicht werden, sondern durch freiwillige, charitative Spenden.

So sehr Ketteler zuerst für die Gründung von Produktivassoziationen eintrat, so mußte er doch im Laufe der Zeit erfahren, daß diese Idee sich nicht in die Praxis umsetzen ließ. So schreibt er denn im Jahre 1877: „Die sogenannten Produktionsgenossenschaften und Partnergenossenschaften haben als einzelne Unternehmungen, die Lage der Arbeiter zu verbessern, ihren Wert. Die Erfolge waren leider bisher nur gering. Aber selbst, wenn die Erfolge besser wären, so würden sie nur einem kleinen Teil der Arbeiter helfen können[3])".

Ketteler wandte sich jetzt besonders einer Organisationsform zu, die er früher schon einmal vertreten hatte. Es sind die Arbeitergewerkvereine oder Gewerkschaften. Diese will er jedoch, im Gegensatz zu den sozialistischen Gewerkschaften, frei von jeder politischen Bindung wissen. Die Gewerkvereine sollen einen korporativen Zusammenschluß der Arbeiter bilden, der die Rechte des Arbeiters wahrt, und der ihn vertritt im Kampfe um die Verbesserung seiner Arbeitsbedingungen. Maßgebend ist für Ketteler hier der Gedanke der Korporation. Der Zusammenschluß soll den Arbeiter moralisch stärken und ihm ein Standesbewußtsein geben. Grundlage für die Gestaltung der Gewerkvereine muß aber die christliche Gesinnung sein, nur so können die Korporationen ihr Ziel erreichen. „Mag auch der Zweck noch so verschieden sein, der Viele zu einer Genossenschaft zusammenführt, mögen sich die Arbeiter verbinden, um sich durch gegenseitige Hilfe in ihrer materiellen Not zu unterstützen, mögen sich Andere zu geselligen, zu wissenschaftlichen Zwecken zusammenfinden, sobald sie als Christen zusammentreten und im Geiste des Christentums, ist neben diesem Zwecke ein höheres, ein geistigeres, ein heiligeres Band vorhanden, das die Glieder umfaßt und sie unvermerkt, wie eine Seelenkraft, die in ihnen wirkt, aus einer bloßen Genossenschaft zu einer inneren lebendigen Körperschaft umgestaltet[4])". Die Organisation der Gewerkvereine soll vom beruflichen und

1) Arbeiterfrage und das Christentum S. 66.
2) Arbeiterfrage und das Christentum S. 138.
3) O. Pfülf, Bischof von Ketteler, Mainz 1899, S. 300.
4) Die Arbeiterfrage und das Christentum, S. 134.

örtlichen Gesichtspunkt aus erfolgen. Die Angehörigen eines Berufes bilden eine Gewerkschaft. Die gleichen Berufsgewerkschaften sollen dann in Einzelverbänden zusammengefaßt werden. Diese Einzelverbände schließen sich wieder zusammen zu den alle Berufsgruppen umfassenden Kreisverbänden. Diese sollen von Staate anerkannt werden und die Vertretung gegenüber dem Staate ausüben. In seiner späteren Entwicklung sah sich Ketteler veranlaßt, den Beitrittszwang zu fordern, wie wir später sehen werden, um alle Arbeiter in den Gewerkschaften zu vereinigen.

Ist auch die korporative Idee der Grundzug der Kettelerschen Sozialanschauungen, so beschränkt er sich doch nicht darauf. Obwohl er zuerst jede staatliche Inanspruchnahme energisch ablehnte, erinnert sei an die Finanzierung der Produktivassoziation, so hält er später doch eine staatliche Unterstützung der Sozialreform durch soziale Gesetze notwendig. „Für den Staat, für die ganze Gesellschaft kann es in unseren Tagen kaum ein höheres Interesse geben, als den Arbeiterstand vor dem Verderben zu bewahren. Wenn der Staat sich verpflichtet hält, große und wichtige Unternehmungen durch Staatshilfe zu unterstützen, und zu fördern, dann darf er sich auch der Unterstützung des Arbeiterstandes nicht entziehen. Wenn humane, echt christliche Grundsätze die Gesellschaft mehr und mehr durchdringen, wenn der Arbeiterstand sich organisiert und organisiert wird, dann wird auch der Staat und die Gesetzgebung auf das Wohl und Wehe der Arbeiter Rücksicht nehmen müssen[1])".

In seiner Schrift „Die Katholiken im Deutschen Reich" stellt er sechs Punkte auf, die eine staatliche Arbeiterschutzgesetzgebung zu erfüllen hätte. Seine sechs Punkte umfassen folgende Forderungen:

1.) Der Normalarbeitstag von 10 höchstens 11 Stunden für erwachsene männliche Arbeiter.
2.) Verbot der Arbeit von (verheirateten) Frauen und Kindern und Trennung der Arbeitslokale für Männer und Frauen.
3.) Unbedingte Erhaltung der Sonntagsruhe.
4.) Gesetzliche Fabrikkontrolle.
5.) Beschränkung der Gewerbefreiheit.
6.) Zwang des Anschlusses an die beruflichen Gewerkschaften.

Zu den drei ersten Forderungen wäre zu sagen, daß sie im Laufe der Zeit durch die neuere Sozialpolitik in Deutschland erreicht, ja sogar noch überboten wurden. Die Forderung

1) Zitiert bei A. Franz. Der soziale Katholizismus in Deutschland bis zum Tode Kettelers, S. 215.

der Beschränkung der Gewerbefreiheit liegt in der gesamten Auffassung Kettelers begründet, der von einer absoluten Handels- und Gewerbefreiheit wieder zu einer gebundeneren Wirtschaftsform gelangen möchte. Den gesetzlichen Zwang zum Beitritt in die Arbeiterverbände, den wir schon einmal erwähnten, hat Ketteler nicht erreichen können, da die Arbeiterschaft an ihrer Freiheit festhielt. Außer den in diesen sechs Punkten enthaltenen Forderungen stellt Ketteler dem Staat die Aufgabe, dem Arbeiter durch gesetzliche Maßnahmen die Bildung von korporativen Zusammenschlüssen, wie er sie in den Produktivassoziationen und den Gewerkvereinen vorschlug, zu erleichtern. Diese gesetzliche Maßnahmen sollten jedoch nicht eine dauernde Staatsaufgabe bilden, sondern sie waren als vorübergehende Hilfe gedacht, solange die Arbeiterkorporationen noch nicht soweit erstarkt waren, daß sie jene Forderungen aus eigener Kraft hätten durchführen können. In dem Maße aber, wie die Festigung der Verbände fortschreite, soll deren eigene Initiative an die Stelle der staatlichen Maßnahmen treten.

Ueberblicken wir die Soziallehren Kettelers, so sehen wir, daß bei ihm die christliche Gesinnung die Grundlage des sozialen Problems ist. Ohne diese christliche Gesinnung ist eine Aenderung der sozialen Verhältnisse nicht möglich. Ketteler ist der Ueberzeugung, „daß nur das Christentum die Mittel bietet, um die Verhältnisse des Arbeiterstandes mit Erfolg zu bessern, und daß ohne diese Hilfe die Zustände des Arbeiterstandes trotz aller vielfachen Bemühungen unaufhaltsam abwärts gehen und sich wieder den Zuständen annähern, in denen der Arbeiterstand sich im Heidentum befand[1])". Und diese christliche Gesinnung liegt auch seinen Reformvorschlägen zu Grunde. Ohne diese Grundlage können die von ihm vorgeschlagenen Organisationen nicht existieren. Und wenn Ketteler, der Bischof von Mainz war, für eine Vertiefung und Verbreitung des christlichen Geistes eintritt, so tut er dies nicht etwa nur im begrenzt katholischen Sinne, sondern im allgemein christlichen Sinne, wie er es verschiedentlich in seinen Werken betonte. So sehen wir bei Ketteler insgesamt die starke Betonung der ideellen Kräfte, die vor den praktischen Hilfsmitteln den Vorrang einnehmen. Es liegt überhaupt ein Verdienst Kettelers darin, daß er das soziale Problem von der soziologischen Seite her auffaßt, wenn auch die tiefgründige soziologische Fundierung fehlt. Er sieht die soziale Frage nicht allein in einzelnen wirtschaftlichen Erscheinungen, sondern das soziale Problem ist für ihn auch ein soziologisches Problem, das von der gesamten Gesellschaftsordnung aus betrachtet werden muß.

1) Die Arbeiterfrage und das Christentum, S. 149.

Wenn nun Ketteler in seinen Werken die soziale Frage auf die Arbeiterfrage konzentriert, so geschieht es aus zwei Gründen. Erstens weil er die besondere Notlage der Arbeiterschaft erkannte, und zweitens weil sich bereits zwei Führer des Handwerker- und des Bauernstandes angenommen hatten. Kolping, der die bekannten Gesellenvereine ins Leben gerufen hatte, und Schorlemer-Ast der Gründer der christlich-sozialen Bauernvereine. Beide standen in engem Kontakt mit Ketteler und tauschten gegenseitig ihre Meinungen über soziale Fragen aus. Ketteler wirkte bei Kolping daraufhin, bei den Gesellenvereinen nicht nur das religiöse Moment in den Vordergrund zu stellen, sondern sie als Standesvereine mit sozialen Zielen zu gestalten.

Wenn Ketteler für eine organische Gestaltung eintritt, so geschieht das nicht im Sinne der mittelalterlichen Zunft- und Ständeordnung. Die organische Gestaltung der Gesellschaft beruht bei ihm auf einem natürlichen göttlichen Gesetz, dem sich die Menschen nicht entziehen können. „Wie es für das Denken des Menschen logische Grundformen gibt, in die sich alle möglichen Gedanken einfügen müssen, so gibt es für das ganze politisch-bürgerliche Leben gesellschaftliche Grundformen, in welchen sich alle möglichen sozialen Richtungen notwendig begegnen, aneinanderschließen und verbinden. Sie wirken selbst dann, wenn sie keine äußere Organisation haben. Die gesellschaftlichen Grundformen sind daher auch ebenso unabhängig von dem Willen des Menschen, wie die logischen Grundformen, sie sind dem Menschen von einer höheren Macht gegeben, sie sind göttliche Gesetze, sie sind Ideen für unser sozial-politisches Leben, die wir in uns aufnehmen und dann verwirklichen sollen[1])".

Gebraucht Ketteler auch oft das Wort „Stand", so meint er damit nicht den engen Begriff, den das Mittelalter darunter verstand. Er erkennt, daß die Stände und Zünfte des Mittelalters für die fortgeschrittenen Zeitverhältnisse nicht mehr anwendbar sind. Ketteler will sich den neuen Verhältnissen anpassen und tritt für eine korporative Organisation innerhalb des Wirtschaftslebens ein. Er sucht in dieser Gestaltung eine Verbindung der beiden Prinzipien Autorität und Freiheit zu erreichen, wobei der Autoritätsgedanke durch den Zunftzwang und die Freiheit durch die Gewerbefreiheit verkörpert ist.[2]) Durch eine Verbindung der beiden Richtungen glaubt er ihre Nachteile ausschließen und nur ihre günstigen Wirkungen zur Geltung bringen zu können.

Betrachten wir noch welcher Art von Gemeinschaften die korporativen Verbände Kettelers zuzuzählen sind, so können

1) Deutschland nach dem Kriege von 1866, Seite 108/109.
2) Die Arbeiterfrage und das Christentum S. 26.

wir festellen, daß sowohl bei den Produktivassoziationen als auch bei den Gewerkvereinen das Interessenmoment vertreten ist. Da nun bei der Produktivassoziation das Interessenmoment den ganzen Raum einnimmt, so stellen die Produktivassoziationen ausgesprochene Interessengemeinschaften dar. Unter Interessengemeinschaft ist hier zu verstehen, eine Gemeinschaft, „die beruht auf einer Erkenntnis der einzelnen Individuen die erfaßt haben, daß sie ein gemeinsames Interesse haben und einen Vorteil besitzen, wenn sie sich untereinander verständigen"[1]). Bei den Gewerkvereinen jedoch tritt das Interessenmoment hinter der Idee zurück, die zur Bildung der Gemeinschaft führte. Diese Idee war die christliche Gesinnung. Ketteler wollte die Arbeiter zu Verbänden vereinigen, die auf christlicher Grundlage beruhen. So stellen die Gewerkvereine in erster Linie eine Ideengemeinschaft dar, „die diejenige Form der Gemeinschaft ist, bei der in direkter Weise die Verbindung durch die Gemeinsamkeit des Glaubens und des Ideals hergestellt wird"[2]). In zweiter Linie kommt das Interessenmoment, so daß die Gewerkvereine eine Kombination zwischen Ideen- und Interessengemeinschaft darstellen. Hätte Ketteler, wie er es ja versuchte, den gesetzlichen Zwang zum Beitritt in die Gewerkvereine erreicht, so wäre aus der Interessengemeinschaft eine Zwangsgemeinschaft geworden und die Gewerkvereine hätten eine Kombination zwischen Zwangs- und Interessengemeinschaft dargestellt.

Die sozialpolitischen Forderungen Kettelers wurden von der Zentrumspartei übernommen und Hertling, den wir später behandeln werden, vertrat diese Forderungen später im Deutschen Reichstag und reichte 1884 einen Antrag zur Vorlegung eines Arbeiterschutzgesetzes ein. Die Lehren Kettelers stellen aber insgesamt keine neuen Theorien dar, sondern sind als praktische Versuche zur Besserung der sozialen Lage zu bewerten. An der Schaffung neuer Lehren hinderte ihn sowohl seine mangelnde nationalökonomische Bildung, als auch seine zu wenig starke kritische Einstellung, die ihn auch zur Uebernahme des Lassalle'schen ehernen Lohngesetzes veranlaßte, wie er auch sonst unbewußt oft sich an sozialistische Gedankengänge anlehnt. Die Bedeutung und Wirkung seiner Soziallehren dürfte vor allem in seiner hohen kirchlichen Stellung liegen.

1) Prof. Dr. H. Töndury, Vorlesung über Wirtschaftssoziologie.
2) Prof. Dr. H. Töndury, Vorlesung über Wirtschaftssoziologie.

Vogelsang.

Vogelsang ist der Vertreter der ständischen Richtung in Oesterreich. Ideologisch ist er stark von den Vertretern der politischen Romantik beeinflußt, so besonders von Adam Müller und von Baader. So nennt ihn Schwalber[1]) den Begründer der „österreichischen romantischen Schule". Romantisch war auch seine geistige Entwicklung, und zwar in dem Sinne, daß er wie die Mehrzahl der politischen Romantiker zum Katholizismus übertrat, um dann von dieser Grundlage aus seine sozialen Ideen und Gedanken zu formen und zu gestalten.

Wir finden bei Vogelsang auch die drei Ideenkreise wieder, wie wir sie bei der Betrachtung der ideologischen Einstellung der Romantiker darstellten, die Ideenkreise der Geschichte, der Religion und der Gesellschaft. Die Idee der Geschichte liegt bei Vogelsang in der Orientierung an der sozialen Ordnung des Mittelalters, an die er sich in seinen sozialen Anschauungen stark anlehnte. Auch ihm schwebte diese mittelalterliche Ständeordnung als das Ideal vor, aber er erkannte auch gleichzeitig die veränderten Verhältnisse, in die man diese Sozialordnung nicht unverändert hinübernehmen konnte. Die Idee der Religion ist gleichfalls in dieser retrospektiven Betrachtung verkörpert. Gleich wie das Mittelalter seine ganze Sozialordnung auf dem Geiste des Christentums aufbaute, so will auch Vogelsang die soziale Frage und damit die Gesellschaftsordnung auf die Lehren und den Geist des Christentums fundieren. Er fordert eine Wiederbelebung der christlichen Ideen, weil er ohne diese eine Lösung des sozialen Problems nicht für möglich hält: „Die Daseinsformen, in denen die Menschheit schon einmal ihr irdisches Leben ausgebildet hat, sind verbraucht und abgestorben. Niemand kann daran denken, daß wir wieder darin heimisch werden. Aber lebendig geblieben ist die Idee, welche jene Formen geboren hat, sie ist lebendig geblieben und wird ewig leben, weil sie mit dem christlichen Geiste durchtränkt ist, welcher sie seiner eigenen ewigen Dauer teilhaftig macht[2])". Die Idee der Gesellschaft bildet bei Vogelsang den Kern des sozialen Problems, sie kommt zum Ausdruck in seiner ständischen Auffassung von der Gesellschaft.

1) Schwalber, Vogelsang und die moderne christlich-soziale Politik. Diss München, S. 40.
2) Wiard Klopp. Die sozialen Lehren des Freiherrn Karl v. Vogelsang S. 61.

Bevor wir uns nun der ständischen Gesellschaftsauffassung Vogelsangs zuwenden, müssen wir noch feststellen, wie Vogelsang zu dieser Anschauung kommt. Für Vogelsang ist die soziale Frage nicht ein rein wirtschaftliches Problem, nicht in erster Linie durch irgendwelche wirtschaftlichen Tatsachen hervorgerufen. Die soziale Frage erscheint ihm vielmehr, neben dem religiösen Moment, durch strukturelle soziologische Veränderungen hervorgerufen. Dadurch, daß man im Laufe der Zeit sich von der mittelalterlichen Wirtschafts- und Sozialordnung abwandte, die auf den Gedanken des Christentums aufgebaut war, ging auch der soziale Geist, der an diese Sozialordnung geknüpft war, verloren. Der aufkommende Kapitalismus mit seinem individuellen egoistischen Geist schuf Gegensätze innerhalb des gesellschaftlichen Lebens, die sich dann in den verschiedenen wirtschaftlichen Erscheinungen zur sozialen Frage als solcher auswirkten. Bei Vogelsang ist also die soziale Frage ursprünglich soziologischer Natur und erst in ihren Auswirkungen trägt sie wirtschaftlichen Charakter. Er wendet sich nun scharf gegen den Kapitalismus und den kapitalistischen Geist als Ursachen der heutigen sozialen Nöte. „Der Feind der Arbeiter, der Menschheit überhaupt, war der verworfene Geist des Egoismus, welcher heute als Kapitalismus die Erde beherrscht und das sittliche und christliche Gewissen zerstört hat, welcher sich der Maschine bediente, nicht um nach Gottes Willen die Erde der Kultur, sondern um seinen Nebenmenschen der kapitalistischen Ausbeutung zu unterwerfen[1])".

Der Begriff des Kapitalismus ist bei Vogelsang nun nicht eindeutig festgelegt, was bei seiner romantischen Einstellung wohl verständlich ist. Wenn in seinen Schriften nun „Kapitalismus" in verschiedenen Bedeutungen erscheint, so versteht er darunter immer die kapitalistische Idee als solche, den individuellen, egoistischen Geist, die Idee, die er in seinen Gesammelten Aufsätzen wie folgt kennzeichnet: „Sie setzt als einzigen Zweck der wirtschaftlichen Tätigkeit den Reingewinn, daraus hervorgehend die Kapitalbildung. Die Interessen des Produkts sind dabei ebenso irrelevant, wie die Interessen der bei der Produktion beschäftigten Menschen. Derjenige Produzent, dem es gelingt, den Produktions- und Verwertungsprozeß so zu leiten, daß er den erzeugten Wert oder Mehrwert dieses Prozesses sich soweit als möglich aneignet: dieser Produzent wirkt am besten im Sinne der kapitalistischen Idee[2])".

1) Gesammelte Aufsätze, S. 39.
2) Gesammelte Aufsätze XLVII.

Der kapitalistischen Wirtschaftsordnung stellt Vogelsang eine christlich fundierte Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung in der Form einer organisch gegliederten ständischen Gesellschaft und Wirtschaft gegenüber. Vogelsang geht bei seiner Gesellschaftsauffassung von einigen Gedanken der scholastischen Philosophie, so besonders von Thomas von Aquin aus, wie wir später noch sehen werden.

Der Unterschied der Wirtschaftsauffassung Vogelsangs im Gegensatz zur kapitalistischen liegt im Grunde darin, daß Vogelsang nur zwei Produktionsfaktoren anerkennt, die Natur (den Boden) und die Arbeit. Das Kapital als Produktionsfaktor schaltet er aus, er spricht ihm jede Fruchtbarkeit ab. Durch die Ablehnung dieses Produktionsfaktors gewinnen natürlich die beiden anderen an Bedeutung. Besonders die Arbeit erhält bei Vogelsang eine besondere Bedeutung. Die Hervorhebung der Arbeit dürfte in religiösen Momenten zu finden sein, wie Vogelsang ja seine ganze Gesellschaftsauffassung auf christlichem Geiste aufbaute. Durch die Stellung der Arbeit bei Vogelsang ist nicht nur seine Wirtschaftsauffassung, sondern in maßgeblicher Weise auch seine Gesellschaftsauffassung, der Aufbau der Gesellschaft bestimmt. Steht die Arbeit im Mittelpunkt der Wirtschaftsordnung, so der arbeitende Mensch im Mittelpunkt der Gesellschaftsordnung.

Die Qualität der geleisteten Arbeit ist der Gradmesser für die Stellung des Einzelnen in der Gesellschaft. Bewertet wird die Arbeit nach dem Grad der Gemeinnützigkeit, das heißt nach dem Wert, den sie für die Gemeinschaft hat. Die nach solchen Grundsätzen errichtete Gesellschaftsordnung nennt Vogelsang das „soziale Königtum", da der König als der Vertreter der höchsten nationalen Arbeit an der Spitze steht.

Aus den bereits erwähnten religiösen Momenten, die zur besonderen Stellung der Arbeit innerhalb der Wirtschaftsordnung führten, leitet Vogelsang die Pflicht zur Arbeit ab. Sie ist für ihn die einzige Verdienstmöglichkeit. Stellte nun Vogelsang die Arbeit als die einzige Quelle zur Erlangung eines Verdienstes auf, so mußte er folgerichtig auch die Forderung aufstellen, daß jede Arbeit einen Lohn, und zwar einen angemessenen Lohn erhalte. So kommt er zu dem Grundsatz des gerechten Lohnes, beruhend auf dem Aequivalenzprinzip, also dem gleichen Grundsatz, wie er schon in der scholastischen Philosophie, besonders bei Thomas von Aquin hervortrat. Ueber die direkte Höhe des Lohnes finden wir bei Vogelsang außer der Erwähnung des Familienlohnes, der auch wieder im thomistischen Sinne aufzufassen ist, nichts näheres. Aber der Lohn soll, so sagt er einmal, die Garantie einer „vollgesicherten Existenz in der umfassendsten Bedeutung des Wortes bieten".

Die nach der Leistung für die Gemeinschaft erfolgte gesellschaftliche Bewertung der Einzelnen tritt nach außen in der Form des Berufsstandes in Erscheinung. Der Berufsstand ist der korporative Zusammenschluß aller derjenigen, welche die gleiche Art der Arbeit leisten. Die Mitglieder eines Berufsstandes haben alle die gleichen politischen Rechte und stehen auf der gleichen Gesellschaftsstufe. Der Berufsstand ist nun sowohl von wirtschaftlicher als auch von gesellschaftlicher Bedeutung. Er ist das Prinzip für die Organisation der Wirtschaft, wie auch für die Organisation der Gesellschaft und des Staates.

Vogelsang leitet seine Idee der ständischen Organisation der Gesellschaft aus dem Naturrecht ab. Die ständische Ordnung war für ihn naturgegeben, sie entsprach der Natur der Menschheit. Und wenn er die ständische Idee als die „große Wahrheit der natürlichen Ordnung von der Ungleichheit der Menschen[1])" betrachtet, so stützt er sich dabei wieder auf Thomas von Aquin, der seinen Soziallehren den gleichen Gedanken zugrunde legte.

Auf dem Naturrecht beruht auch die Rechtsidee Vogelsangs. Das Recht hat also seinen Ursprung im Naturrecht. „Der Ursprung und die Quelle aller Rechte ist das in der Natur und in der Offenbarung niedergelegte Gesetz Gottes[2])". „Man pflegt unter Naturrecht den Inbegriff aller jener Rechtsnormen zu verstehen, welche in der natürlichen Rechtsordnung, bezw. in den natürlichen Verhältnissen begründet sind, in denen die Menschen in der Gesellschaft zu einander stehen[3])".

Das Naturrecht als Grundlage haben auch die Gedanken Vogelsangs, die sich das Ziel einer Gesellschaftserneuerung setzten. Sie stellen den praktischen Teil seiner Soziallehren dar. Diese sozialpolistischen Gedanken bilden die Grundzüge für die Verwirklichung seiner Gesellschaftsauffassung, sie sind die Mittel zur Erlangung einer ständigen Ordnung. Die Reformvorschläge Vogelsangs bestehen aus drei Teilen

der Reform des Bauernstandes,
der Reform des Gewerbes und
der Reform der industriellen Gesellschaft.

Als wichtigste Aufgabe der Reform des Bauernstandes betrachtet Vogelsang die Ersetzung der Geldwirtschaft durch die Naturalwirtschaft, welche er als naturgegeben für den Bauernstand betrachtet. Um diesen Gedanken durchzuführen hält er folgende Punkte für wichtig:

Gewährung eines Moratoriums an die verschuldeten Bauern.
Befreiung des Grund und Bodens von der sachwidrigen auf

1) Oesterreichische Monatsschrift für Gesellschaftswissenschaft und Volkswirtschaft 1880. S. 543.
2) W. Klopp. Die soz. Lehren des Frh. v. Vogelsang. S. 253.
3) W. Klopp. Die soz. Lehren des Frh. v. Vogelsang. S. 256.

ihm lastenden Verschuldung durch eine unter Mitwirkung des Staates geregelte Amortisierung der Hypotheken.
Aufhebung der Freiverschuldbarkeit von Grund und Boden.
Aufhebung der Freiteilbarkeit von Grund und Boden.
Regelung der Vererbung von Bauerngütern.

Vogelsang schwebt dabei die Wiederherstellung des nach alter Gewohnheit und Sitte vererblichen Bauernhofes vor. Schließlich fordert er die Gründung von Genossenschaften, deren Aufgabe es sein soll, die Interessen der Landwirtschaft zu wahren und zu vertreten, die Organisation des landwirtschaftlichen Versicherungswesens zu überwachen usw. Er hält eine Reform des Bauernstandes für besonders wichtig, weil ein starker Bauernstand die Voraussetzung für Gesellschaft und Staat ist.

Bei der Reform des Gewerbes verlangt Vogelsang eine exakte Abgrenzung von der Fabrik, deren Reform er getrennt bei der Reform der industriellen Gesellschaft behandelt. Seine Forderungen für das Gewerbe formuliert er folgendermaßen: „Es muß das Erwerbsleben strenge in den gesellschaftlichen und staatlichen Pflichtenkreis wieder eingefügt, der anarchistischen Willkür entrissen werden, dadurch daß dasselbe organisiert und mit der wirtschaftlichen und sittlichen Wohlfahrt des Allgemeinen in Einklang gebracht wird. Es wird also dem maßlosen Konkurrenztreiben der einzelnen Unternehmer ein Ende gemacht werden müssen, in der Art, wie das zur Zeit der christlichen Sozialordnung geschah. . . . Es bedarf einer gründlichen Reformation des ganzen Gewerbelebens, einer Wiederherstellung berufsständischer Organisationen und einer allgemeinen Wiedergewinnung der Einsicht, daß die sozialen und wirtschaftlichen Verbindungen der Menschen untereinander die sittlichen und rechtlichen Garantien der Dauer und der gegenseitigen Befriedigung in sich tragen müssen"[1]).

Die Maßnahmen einer wirksamen Einschränkung der Gewerbefreiheit, der Erstellung eines beschränkten Produktionskreises und der Errichtung von obligatorischen Innungen, wie Vogelsang sie fordert, wirken zu stark einschränkend auf die Freiheit der Gewerbezweige. Sie erinnern sehr an die Zünfte des Mittelalters, und die Reform des Gewerbes dürfte einen unverkennbaren Rückschritt zu jenen Verhältnissen bedeuten, die Vogelsang selbst verschiedentlich als veraltet bezeichnete.

Was die Reform der industriellen Gesellschaft anbetrifft, so stellt Vogelsang hier den korporativen Gedanken ganz in den Vordergrund. Die korporative Idee soll auf eine zweifache Art verwirklicht werden, durch den äußeren Zusammenschluß der Betriebe und durch eine neue Gestaltung des

1) W. Klopp. Die soz. Lehren des Frh. v. Vogelsang, S. 606.

inneren Aufbaus der einzelnen Betriebe an sich. Der äußere genossenschaftliche Zusammenschluß der gleichartigen Betriebe soll den scharfen Wettbewerb unter den Betrieben ausschliessen. „Das Niederkonkurrieren des Kleinen durch den Größeren muß aufhören. Jede Einschränkung der Produktion, jede Ausdehnung derselben muß pro rata seitens der Vorstandschaft auf alle Mitglieder der Genossenschaft verteilt werden"[1]. Vogelsang ist sich bewußt, daß der Uebergang zu diesen genossenschaftlichen Organisationen sich sehr schwierig gestalten wird und auch sehr schwer zu erreichen sein wird. Darum sieht er in der Form des Kartells, wie es sich zu Vogelsangs Zeit in seinen Anfängen zeigte, eine geeignete Vorstufe für die später zu errichtenden Genossenschaften. Das Kartell soll den Uebergang zu diesen Korporationen erleichtern. „Das Kartell ist nichts anderes als die vorbereitende Stufe, über welche die Großindustrie zur obligatorischen Genossenschaft hinaufschreitet, das Bestreben sich dem jetzigen anarchischen Zustande zu entziehen, aber selbst noch mit den charakteristischen Eigenschaften dieses Zustandes, mit dem nach allen Seiten hin unausgeglichenen Egoismus behaftet, wie das — dem Ursprunge gemäß — nicht anders sein kann."[2]) „Wir wiederholen, daß die Kartelle eine erfreuliche Erscheinung sind, indem und wenn sie einer korporativen Organisation der Industrie vorarbeiten und dazu hinführen. Wenn der Staat oder diejenigen, welche beauftragt sind, die leitende und ordnende Vernunft obrigkeitlich in ihm darzustellen, ihre diesbezügliche Pflicht erkennen und vollbringen, so werden die Kartelle den Impuls zu einem bedeutenden Fortschritte zur Organisation der Gesellschaft geben"[3]).

Neben dem äußeren Zusammenschluß der Betriebe strebt Vogelsang noch eine neue innere Organisation, einen organischen Aufbau der einzelnen Betriebe an. Er will hier vor allem eine bessere Gestaltung des Verhältnisses zwischen Unternehmer und Arbeiter erzielen. Der Arbeiter soll in ein Gesellschaftsverhältnis zum Unternehmer treten. Die wirtschaftliche Form, durch welches dieses Gesellschaftsverhältnis geregelt werden könnte, sieht Vogelsang in der Produktivassoziation. Die Produktivassoziation soll dem Arbeiter eine rechtlich gesicherte Stellung gewähren, ohne ihm gleichzeitig eine Gleichstellung innerhalb des Unternehmens zu geben. Denn die Produktivassoziation im Sinne Vogelsangs ist ein „Organismus mit differenzierten Gliedern höherer und niederer Ordnung"[4]). Neben der rechtlichen Sicherung der Stellung will Vogelsang den Ar-

1) Oesterreichische Monatsschrift f. Gesellschaftswissensch. 1886, S. 184.
2) W. Klopp, a. a. O. S. 624.
3) W. Klopp, a. a. O. S. 625.
4) Ges. Aufsätze, XXII.

beitern noch ein Recht des Mitbesitzes im Betriebe geben, aber nur in beschränkter Form gemäß dem Aufbau der Produktivassoziation. Das Recht des Mitbesitzes soll nicht so weit gehen, daß dadurch eine Auflösung des Eigentums erfolgen würde. Der überwiegende Anteil an der Produktion bleibt dem Unternehmer vorbehalten. Das Recht des Mitbesitzes soll den Arbeiter zum miterwerbenden Besitzer machen und ihm seine Stellung gewährleisten. Daß das Recht des Mitbesitzes beschränkt sein soll, geht daraus hervor, daß Vogelsang den Arbeitern kein Mitbestimmungsrecht über die Ware und deren Produktion zuspricht. Die Produktionsassoziation soll lediglich eine „organische Verbindung des Arbeiterproletariers mit seinem Werke" bezwecken.

Die Errichtung der korporativen Zusammenschlüsse, der ständischen Organisationen, der Genossenschaften, der Innungen, wie sie Vogelsang in seinen Reformvorschlägen vertritt, überläßt er nun nicht dem freien Ermessen der Gesellschaft oder der Individuen, weil er sich von einer freien Assoziation keinen Erfolg verspricht. „Es ist ein stehender Charakterzug der menschlichen Unvollkommenheit, daß der Einzelne selten, die große Masse niemals sich ihre Wege rein durch die Gebote einer geläuterten Vernunft und einer selbstlosen Ethik vorschreiben läßt[1])". Darum verlangt Vogelsang ein Eingreifen des Staates. Er fordert, daß alle die korporativen Organisationen, wie er sie vertreten und verlangt hat, sowohl im Bauernstand, als auch beim Gewerbe und bei der Industrie, daß alle diese Organisationen Zwangsorganisationen durch Staatsgewalt werden.

Und noch einmal nimmt Vogelsang die Staatsgewalt in Anspruch, wenn er für die Notwendigkeit einer Arbeiterschutzgesetzgebung eintritt, die folgende Punkte umfassen soll:

Das Verbot der Arbeit von Kindern unter 14 Jahren und die Beschränkung der Arbeit aller Minderjährigen von 14 — 18 Jahren auf 6 Stunden pro Tag.

Das Verbot der Nachtarbeit mit Ausnahme jener Betriebe, welche ihrer Natur nach den ununterbrochenen Betrieb fördern.

Den Ausschluß der Frauenarbeit in allen dem weiblichen Organismus besonders schädlichen Betrieben.

Das Verbot der Nachtarbeit für Frauen und männliche Arbeiter unter 18 Jahren.

Eine mindestens 36 Stunden hintereinander umfassende Ruhezeit in der Woche.

Das Verbot solcher Industrien und solcher Arbeitsmethoden, welche der Gesundheit der Arbeiter besonders schädlich sind.

Die Aufhebung des Trucksystems.

1) Oesterr. Monatsschr. . . . 1884. S. 594.

Die Arbeiterschutzgesetzgebung nimmt aber im Rahmen der gesamten Soziallehre Vogelsangs nur eine untergeordnete Stellung ein.

In seinen korporativen Organisationen, den Ständen und Innungen, vertritt Vogelsang zwei Gestaltungsprinzipien. Das hervorragendste Moment ist die Idee der solidarischen Verbindung der Menschen innerhalb des Standes. So sind seine korporativen Verbände in erster Linie Ideengemeinschaft, wobei unter Ideengemeinschaft wieder jene Gemeinschaft im Sinne Prof. Töndurys zu verstehen ist, wie wir sie bereits auf Seite 61 geschildert haben. Erst in zweiter Linie steht das Interessenmoment, indem die Stände die Interessen ihrer Mitglieder zu wahren und zu vertreten haben. So kann man also die Vogelsangschen Berufsstände als eine Verbindung von Ideen- und Interessengemeinschaft (Interessengemeinschaft ebenfalls im gleichen Sinne wie auf Seite 61 geschildert). bezeichnen, wobei allerdings das Ideenmoment der solidarischen Verbindung im Vordergrund steht. So sagt Vogelsang selbst, daß er den Stand betrachte als eine Organisation, „welche, wenngleich ebenfalls durch das Band des Interesses den Menschen direkt mit dem Menschen verknüpft"[1]).

Die am Anfang dieses Kapitels gekennzeichnete romantische Einstellung Vogelsangs ist in seinen Soziallehren deutlich erkennbar. Es lassen sich die Einflüsse Thomas von Aquins, und der Romantiker, besonders der Adam Müllers nachweisen. Typisch für seinen romantischen Grundzug ist, wie schon erwähnt, die Tatsache, daß auch er die mittelalterliche Sozialordnung als das Ideal der Gesellschaftsordnung betrachtete. Allerdings ist die romantische Einstellung Vogelsangs nicht mehr so ausgesprochen wie bei den Romantikern selbst. Vogelsang erkannte bereits die veränderten Verhältnisse an und suchte ihnen gerecht zu werden. So sagt er selbst: „Der Weg, der zur Rettung der Gesellschaft führt, ist der der historisch-christlichen Reform, die Wiederherstellung der geschichtlichen Kontinuität mit der Vergangenheit unseres Volkes, die Wiederbelebung der Grundideen, welche den christlichen Sozialaufbau geschaffen haben und ihre sachgemäße Anwendung auf die geänderten Verhältnisse"[2]). Aber trotz aller Bestrebungen sich den neuen Verhältnissen anzupassen, bleibt doch eine starke Zwiespältigkeit in seiner Soziallehre bestehen, da er sich von seiner Anschauung der mittelalterlichen Sozialordnung nicht ganz frei machen kann. Dadurch kommt es dann, daß Vogelsang verschiedentlich Forder-

1) Oesterr. Monatsschrift . . . 1879 S. 574.
2) Oesterr. Monatsschrift . . . 1879 S. 535.

ungen aufstellt, die nicht Rücksicht auf die neuen Verhältnisse nehmen, und die sich nicht realisieren lassen, obwohl er glaubt, denselben Rechnung getragen zu haben. Auch lassen sich so manche Widersprüche erklären die in seinen Schriften zu finden sind, wenngleich hier auch seine romantische Einstellung mitgespielt haben wird.

Die Ideen Vogelsangs wurden auch nach seinem Tode von seinen Schülern noch eifrig vertreten. Als bedeutendste Vertreter der „österreichisch-romantischen Schule", wie Schwalber sie nennt, wären zu nennen: Prinz Lichtenstein, Fürst von Löwenstein, der auch durch seine Wirksamkeit in der „Union de Fribourg" bekannt wurde und der Pater A. Maria Weiss.

Hitze I.

Hitze, welcher wohl der bedeutendste Vertreter der deutschen Sozialpolitik war und deshalb auch der „Altmeister der deutschen Sozialpolitik" genannt wurde, vertrat zu Beginn seiner Tätigkeit eine andere Richtung in der katholischen Soziallehre. Als er sich schon in jungen Jahren mit dem sozialen Problem beschäftigte, war er ein entschiedener und überzeugter Vertreter der ständischen Richtung. Seine Jugendwerke „Die soziale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung" und „Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft" zeigen deutlich die ständischen Ideen Hitzes. Ausgehend von der mittelalterlichen Ständeordnung erstrebt er eine Reorganisation der Berufsstände. So sagt er im Vorwort zu „Kapital und Arbeit": „Die Lösung der sozialen Frage beruht wesentlich und vor allem, so scheint uns, in der Reorganisation der Berufsstände. Wir wollen mehr oder weniger, um es gleich zu gestehen, die Wiederherstellung der mittelalterlich-zünftigen Gesellschaftsordnung, die, wie keine zweite in der Weltgeschichte, für ihre Zeit eine vollständige Lösung der sozialen Frage repräsentiert. Wir sagen: für ihre Zeit — den veränderten Produktionsverhältnissen und dem geistigen Umschwung der modernen Zeit konnte sie nicht mehr genügen, vor allem nicht in ihren späteren ausgearteten Formen, sie mußte gesprengt werden. Wir können sie deshalb auch nicht einfach repistieren wollen, wir wollen sie auf erweiterter wirtschaftlicher und demokratischer Grundlage. Wir plädieren dafür uns vollständig auf modernen Standpunkt stellend, nicht bloß methodisch, sondern in vollem Ernst." Diese ursprüngliche Stellung Hitzes zur sozialen Frage wollen wir im Rahmen der ständischen Richtung betrachten, während wir seine praksche soziale Arbeit und seine parlamentarische sozialpolitische Tätigkeit in einem anderen Kapitel innerhalb der sozialpolitisch orientierten Richtung betrachten werden.

Wichtig für die Betrachtung der ständischen Ideen Hitzes ist die Grundlage, von der er ausgeht. Der grundlegende Gedanke, auf dem Hitze seine ständischen Ideen aufbaut ist die Stellung von Individuum und Gemeinschaft. Hier sucht er die soziologische Grundlage für seine ganze Soziallehre zu schaffen, die sich zwischen die Extreme des Liberalismus und des Sozialismus stellt. Hitze geht von der Natur des Menschen als

einem leiblich-geistigen Wesen aus. Die leibliche Eigenschaft kennzeichnet seinen sozialen Charakter, seine natürliche Verbindung mit der Gemeinschaft, während der Geist, das persönliche Moment, den individuellen Charakter des Menschen hervorhebt. Durch seine geistige Eigenschaft wird der Mensch zu einer freien Persönlichkeit. „Der Mensch ist ein leiblich-geistiges Wesen. Als leibliches Wesen ist der Mensch ein Gattungswesen, ein Glied in der Kette der Generation, wirklich in organischer Einheit mit der Gesellschaft, in Unterordnung zu ihr. Aber der Mensch ist auch Geist, und als solcher ist er rein individuell: Gott hat den Geist gegeben, nur allein Gott verantwortlich, nur für Gott bestimmt, in Gott allein sein Ziel findend, ist er allen anderen Geschöpfen gegenüber absolut frei, souverän. . . . Der Mensch in seiner höheren Existenz ist also freie Persönlichkeit, in seinem niederen Sein ist er soziales, geschichtliches Wesen"[1]).

Hitze verbindet so die Thesen des Liberalismus und des Sozialismus miteinander. Nicht mehr nur das Individuum oder nur die Gemeinschaft ist das Ziel, sondern es finden beide Momente Berücksichtigung, sowohl das persönliche als auch das soziale Moment. Beide müssen, um eine wahre Harmonie in der Gesellschaft zu erreichen, in einem Gleichgewicht zu einander stehen, wobei zwar die freie Persönlichkeit das Primäre bleibt, die gesunde Entwicklung des sozialen Lebens aber die Voraussetzung für die richtige Gestaltung der Gesellschaft ist. So hebt Hitze die Bedeutung der Gemeinschaft und die Verbundenheit des Menschen mit ihr hervor, wenn er sagt: „Der Mensch ist ein soziales Wesen, aus der Gemeinschaft hervorgehend, für die Gemeinschaft bestimmt, und durch sie seine Entwicklung findend, in seiner ganzen körperlichen wie geistigen Entwicklung bedingt durch diese Gemeinschaft, so zwar, daß jeder Mensch viel mehr ein Produkt der Gesellschaft ist, als der selbsteigenen Tätigkeit"[2]). „Der Mensch bleibt immer Glied der Gemeinschaft, der Gemeinschaft verpflichtet, ist ebenso sehr bestimmt für die Gemeinschaft (Pflicht) als die Gemeinschaft für ihn (Recht)"[3]).

Betont Hitze gegenüber dem Liberalismus die Bedeutung der Gemeinschaft, so verfällt er doch nicht in das Extrem des Sozialismus, der den Mensch nur als ein Glied der Gemeinschaft betrachtete, jede persönliche Freiheit negierte. „Falsch dagegen ist es im Sozialismus, wenn ihm der Mensch nur als ein Glied der Gemeinschaft gilt, wenn er in dem Genus das Individuum, in der spezifischen Einheit die individuelle Ver-

1) Kapital und Arbeit S. 205.
2) „ „ „ S. 207.
3) „ „ „ S. 393.

schiedenheit, in der objektiven Natur die subjektive Persönlichlichkeit nun ebenso einseitig vergißt, wie der Liberaimus sie betont[1])".

Hitze versucht also, wie wir schon einmal bemerkten, in seiner eigenen soziologischen Anschauung eine Vermittlung der beiden Extreme zu erreichen, indem er eine Harmonié der beiden Elemente, des persönlichen und des sozialen Momentes, verkörpert durch Individuum und Gemeinschaft, anstrebt. Die Idee dieser Gesellschaftsauffassung ist grundsätzlich die gleiche, wie wir sie bei allen Vertretern der ständischen Richtung vorfinden, es ist im Grunde ihres Wesens die christlich fundierte Gesellschaftsauffassung. „Das Ziel des Menschen, des Einzelnen wie der Gesellschaft ist aber kein anderes, als die möglichst hohe geistige, sittliche Entwicklung, die Ausgestaltung des Ebenbildes Gottes im Menschen[2])". Gerechtigkeit und Liebe sind die Kräfte, welche die Gestaltung der Gesellschaft vollziehen, sie regeln das Verhalten der Menschen untereinander. „Die Gerechtigkeit ist das negative, Liebe das positve und eigentlich konstitutive Element der Gesellschaft[3])". Die Nächstenliebe als sittliche Pflicht verkörpert das soziale Moment, die Gerechtigkeit, das Recht dagegen das persönliche Moment. Die Nächstenliebe ist das Prinzip der christlichen Solidarität und soll zu einer richtigen Gesellschaftsordnung beitragen. Erst dort wo die freiwillige Erfüllung dieser sittlichen Pflicht nicht mehr eingehalten wird, da soll die Gerechtigkeit, das Recht, zwangsweise die Erfüllung dieser sittlichen Pflichten sicherstellen. Kirche und Staat, die Kirche als „sittliche Institution", als Hüterin der Liebe und der Staat, der Vertreter des Rechts, der Gerechtigkeit, betrachtet nun Hitze als die Faktoren, welche die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens regeln.

Wenn nun Hitze das soziale Problem als ein Problem der Umgestaltung der Gesellschaftsordnung betrachtet, so ist es klar, daß er zur Lösung dieses Problems die Hilfe von Kirche und Staat in Anspruch nimmt. „Die soziale Frage ist in ihrem tiefsten und allgemeinsten Grunde eine sittliche Frage, und insofern fällt ihre Lösung der Kirche zu. Sie ist eine Rechtsfrage, und da gehört sie dem Gebiete des Staates an. Sie ist eine Frage der Nächstenliebe und das vor allem für die Arbeitgeber. Falsch ist es aber, der Kirche und der Nächstenliebe die Aufgabe allein zuschieben zu wollen, gegen solche Einseitigkeit protestieren wir. Kirche und Nächstenliebe mag man Wurzel und Krone, das Fundament, den Kitt, das bindende

1) Kapital und Arbeit S. 207.
2) „ „ „ S. 228.
3) „ „ „ S. 254.

Ferment der Gesellschaft nennen. Den Bau selbst, die gesellschaftliche Ordnung selbst kann bloß der Staat legen. Der Kirche fällt ganz sicher die wichtigste Aufgabe zu — die Bereitung der Herzen — aber den Staat können wir auch nicht entbehren"[1]).

Aus der Gemeinschaftsidee Hitzes läßt sich nun deutlich der ständische Gedanke erkennen. Er ist in der Soziallehre Hitzes, soweit wir sie in diesem Kapitel behandeln, die bedeutungsvollste Tatsache, weil sich darauf das ganze Gebäude seiner sozialen Lehren und Forderungen aufbaut. Seinen ständischen Gedanken gibt er auch Ausdruck, wenn er im Vorwort zu Kapital und Arbeit weiter sagt: „Wir wollen „sozialistische" Bindung der gesellschaftlichen Kräfte, gegenüber der gesellschaftlichen Auflösung des Liberalismus. Wir wollen ständische Gliederung der Gesellschaft, gegenüber der Unterschiedlosigkeit des sozialistischen Volkstaates. Wir wollen ständische Freiheit und Gleichheit, sowohl rechtlich als auch faktisch, gegenüber dem Lohnsklaventum des liberalen Kapitalismus. Wir wollen endlich die persönliche Freiheit, nicht bloß rechtlich, sondern auch faktisch, nicht bloß die politische Freiheit des Liberalismus und Demokratismus, auch nicht bloß die materielle, aber nur in und mit dem Stande, nur soweit als der gesellschaftliche Bestand es zuläßt[2]). Wenn Hitze hier und auch sonst in seinen Werken die Bezeichnung „sozialistisch" gebraucht, so ist darunter nicht eine Gestaltung im Sinne des Sozialismus zu verstehen, sondern Hitze meint damit das soziale Moment, das wir schon bei der Gemeinschaftsgestaltung erwähnt haben.

Die ständige Gliederung, wie Hitze sie fordert, birgt die organische Gestaltung in sich. Der Organismus besteht nicht aus gleichen Gliedern. Die Individualität der Einzelnen bewirkt eine Verschiedenheit in der Anlage und der Neigung, die zu einer Ungleichheit in der Rangordnung führt. Da die einzelnen Glieder aber im Interesse der Gemeinschaft wirken, so führt diese Ungleichheit nicht zu einer Gegensätzlichkeit unter den Gliedern selbst, sondern sie dient sogar durch ihre verschiedenartige Wirkung der Gemeinschaft. Die organische Gestaltung schließt also eine Ueber- oder Unterordnung der einzelnen Glieder nach Maßgabe ihrer natürlichen Eigenschaften in sich. „In der ganzen sichtbaren Natur macht sich das Gesetz geltend: Je höher der Organismus, desto größer die Differenzierung, nur die niedrigsten Organismen sind sich gleich, und auch diese nur annähernd"[3]). Der ständische Gedanke ist es auch, der in seinen sozialen Forderungen zum

1) Kapital und Arbeit S. 235.
2) „ „ „ S. VII.
3) „ „ „ S. 260

Ausdruck kommt. Er ist die praktische Gestaltung der Gemeinschaftsidee Hitzes.

Hitze denkt vor allem an die Erhaltung der Mittelstände. Durch die Organisation der Stände will er die Interessen des Mittelstandes zusammenfassen und vertreten und ihn so vor dem Untergang, vor dem Aufgehen in das Proletariat bewahren.

Was die Einteilung der Stände und ihre Anzahl anbetrifft, so soll das von den augenblicklich herrschenden Verhältnissen abhängen. Hitze unterscheidet 7 Stände. Diese Anzahl soll aber nicht feststehend sein, wie auch ihre Einteilung und Begrenzung nicht allgemein gültig sein soll. „Wir haben demnach 7 Stände: den Stand des Groß- und des Kleingrundbesitzes, des Groß- und des Kleingewerbes, des Groß- und Kleinhandels, endlich den des Arbeiterstandes. Die Grenzen dieser Stände sind allerdings schwer zu ziehen — für verschiedene Gegenden werden sie verschieden sein müssen — und ganz ohne Willkür kann es dabei nicht abgehen"[1]). Jeder Stand soll eine Vertretung der Berufsinteressen sein. Die Interessen eines Berufes sind gleichberechtigt mit denen der anderen Stände, denn das Gleichgewicht der Stände ist notwendig für den Frieden und das Gleichgewicht der Gesellschaft.

Hitze wollte die ständische Organisation auf eine doppelte Weise durchgeführt wissen, sowohl auf politischem als auf wirtschaftlichem Gebiet.

Die politische Reorganisation der Stände zielt auf eine ständische Organisation des Wahlrechts hin. Von dieser politischen ständischen Ordnung verspricht sich Hitze eine gerechtere Vertretung als von den Parteivertretungen. „Allen Interessen und Rechten in gleicher Weise gerecht werden, das ist das Ziel. Nicht abstrakt „gleiches Recht für alle", sondern jedem Stande, jeder Interessengruppe, jeder religiösen Korporation entsprechende Rechte, das ist das wahre: Suum cuique. Möglichst freie Bewegung für jedes Glied der Gemeinschaft: das ist die rechte Freiheit und Selbstverwaltung"[2]). Hitze erkennt nun auch die Schwierigkeiten, die einer baldigen Durchführung der Ersetzung der politischen Kammern durch ständische Vertretungen im Wege stehen. Er weiß, daß der ständische Gedanke noch nicht tief genug ins Volk gedrungen ist. Darum will er für die Uebergangszeit bis zur Bildung der politischen Stände neben die politischen Kammern einen Volkswirtschaftsrat stellen. Dieser soll nicht etwa ein Sachverständigenausschuß sein, sondern in ihm sollen die verschiedenen Wirtschaftsinteressen vertreten sein und zum Ausgleich gebracht werden, die auch mit gesetzgeberischen Rech-

1) Kapital und Arbeit S. 406.
2) „ „ „ S. 413-14.

ten ausgestattet sein sollen. Hitze stellt sich die nähere Ausgestaltung so vor: „die „Bauern" (auch „Pächter"; weil sie dieselben Interessen wie denselben Beruf haben), „Handwerker, (mit „Gesellen", weil sie doch noch dem Meister näher stehen, näher als z. B. der Lohnarbeiter dem Unternehmer, und gegenüber den anderen Ständen mit dem Meister auch gleiche Interessen haben), „Arbeiter", Industrielle" usw., eines Kreises wählen in direktem gleichem Stimmrecht einen Vertreter zur respektiven Bezirks-Kammer. Die Bauern-, Handwerker-, Arbeiter- usw. Kammern mehrerer kombinierter „Bezirke" bestimmen dann ihren Vertreter zum „Volkswirtschaftsrat" oder „Senat", sei es nun, daß die Kammern als Ganzes als Wähler fungieren, sei es die Glieder der Kammern. So kommen die verschiedenen Interessen in dem Zentralorgan zu voller gleicher Geltung, so hat dieses umgekehrt in den Kammern stets bereite Organe, um sich mit den Interessenkreisen in Kontakt zu setzen[1])". Durch die politische ständische Ordnung soll die wirtschaftliche ständische Organisation erleichtert werden. Den ständischen Kammern fällt die Aufgabe zu die Rechtsbestimmungen zur Durchführung der berufsständischen Organisation zu treffen. „Ein politisches Zusammenwirken wird auch den Geist des wirtschaftlichen Zusammenwirkens erwecken. Die politischen Vertretungen der Stände werden dann vom Staate auch schon die entsprechenden Rechte und Vollmachten erwirken. . . . . Nur eine ständische Vertretung kennt die Verhältnisse und Bedürfnisse, hat Zeit und Interesse genug, um auch die besonderen speziellen Gesetze zu eruieren, die Organe zu schaffen und zu gewinnen zur Ausführung der Gesetze, um die wirtschaftlich-ständische Reorganisation auch auf dem Wege des Zwanges, des öffentlichen Rechts durchzusetzen[2])".

Bei der wirtschaftlichen ständischen Ordnung, der berufsständischen Reorganisation, erstrebt Hitze eine soziale Ordnung, die ihr Hauptgewicht legt auf die Momente der Zusammenfassung, der gegenseitigen Solidarität, der persönlichen Bindung. Diese Ordnung will er verwirklichen durch die Schaffung von Innungen, welche den gegenwärtigen Verhältnissen angepaßt sind. Diese neuen zu schaffenden Innungen sollen nun nicht wie die mittelalterlichen Innungen freie Organisationen sein, sondern ihre Bildung soll mit Hilfe des Staates vor sich gehen. Denn „anstatt der sittlichen wollen wir rechtliche Ordnung, alle Bande und Ordnung sind uns eine Last, wir sind zu individuell und subjektiv geworden, und so muss unsere Vergesellschaftung notwendig den Charakter eines

1) Kapital und Arbeit S. 422-23.
2) „ „ „ S. 426-27.

Zwanges annehmen, sollen wir es zu Etwas bringen[1])". Darum fordert Hitze das Eingreifen des Staates, die Staatshilfe zur Bildung der Innungen. „Nur eine durchgreifende Gesetzgebung nur die „allgegenwärtige" Hand des Staates kann da Ordnung schaffen. . . . . Soll es zu einer ernsten Vergesellschaftung und festen Ordnung kommen, dann bedürfen wir des Staates[2])". Aber die Staatshilfe darf nun nicht so breiten Raum einnehmen, dass dadurch die selbständige, freie Gestaltung der Innungen verdrängt wird. Die „Selbsthilfe" bleibt immer noch der wichtigste Faktor, der Staat soll nur ergänzend mitwirken, um die Selbsthilfe zu unterstützen und zu organisieren. Hitze hat dann noch Vorschläge für die praktische Gestaltung der berufsständischen Reorganisation gemacht.

Für den Bauernstand fordert er, dass die Regelung der Erbverteilung, der Verschuldung und der Mobilisierung des Grundbesitzes diesem selbst überlassen wird. Weiter verlangt er die Gründung von Zwangsinnungen, die auch den Kleinbauern die Vorteile des Grossbetriebes zukommen lassen sollen. Als wichtige Aufgabe der Innungen des Bauernstandes betrachtet Hitze die Ablösung der Schulden, die eine fundamentale Frage für den Bauernstand sei.

Für den Handwerkerstand sollen ebenfalls Zwangsinnungen geschaffen werden. „Der springende Punkt der Handwerkerfrage und das Hauptziel der Innung bleibt: die Erhaltung des Handwerkerstandes. Es handelt sich also nicht um die Erhaltung des Handwerks im technischen Sinne, der handwerksmässigen Produktionsweise, sondern um die im Handwerk beschäftigten Menschen, die zugleich ein wesentliches Glied der Gesellschaft bilden[3])". Unter die Aufgaben der Innungen des Handwerkerstandes fallen die Schaffung von Innungsbanken als Kreditinstitute für das Handwerk, Schutz des Lehrlings- und Gesellenwesens usw. Sie sollen sich zu einer Art von Produktivassoziation entwickeln mit dem Privileg der Produktion und des Absatzes. Der Grundgedanke der Handwerkerinnung ist der, dem Stand Schutz nach Aussen zu gewähren.

Die ständische Organisation der Grossindustrie bezweckt neben der Regelung der wirtschaftlichen Fragen vor allem die Eingliederung des Arbeiterstandes in die Gesellschaft. Bei den wirtschaftlichen Fragen ist die Ordnung der Produktion besonders wichtig. Die Produktion soll an den Bedarf angepasst werden, um eine Ueberproduktion und im Zusammenhang damit eine Krise zu vermeiden. „Gerade die Großindustrie

1) Kapital und Arbeit S. 438.
2) „ „ „ S. 439.
3) Schutz dem Handwerk S. 77.

bedarf der Organisation und der gesetzlichen Schützung dieser Organisation am dringendsten. Die „Anarchie der Produktion" kann nur durch eine über- und durchgreifende — autoritative — Organisation gehoben werden. Ordnung der Produktion, so, wie es der gesellschaftliche Bedarf erfordert: Das ist eine absolute Forderung auf der Gesellschaft und Staat wie auch der einzelne Produzent, der ja dabei seine eigene Haut zu Markte trägt, um jeden Preis bestehen müssen."[1]) Auch für die Errichtung von Innungen der Grossindustrie trat Hitze ein. Mit ihrer inneren Organisation und ihren Aufgaben hat er sich aber erst später befasst.

Für den Arbeiterstand verlangt Hitze die Umwandlung der Gewerkvereine in ständische Organisationen, da diese „mehr politische als ständische Schöpfungen sind"[2]). Er will den politischen Einfluss ausschalten und den Arbeiterinnungen anstelle des Kampfcharakters den einer korporativen Organisation geben, die mit den anderen Ständen zusammenarbeitet. „Die Notwendigkeit ständischer Organisation hat die Gewerkvereine ins Leben gerufen. Leider sind sie einerseits politische Parteischöpfungen, anderseits entbehren sie des festen Gefüges, dessen sie bedürfen, und das ihnen nur die Gesetzgebung sichern kann. Wollen und sollen die Arbeiter aber eine Besserung ihrer Lage erreichen, wollen sie aus ihrer proletarischen Existenz heraus, dann müssen sie sich organisieren"[3]). Die Arbeiterinnungen sollen sich mit der Gewährung von Krediten befassen und eine ständische Organisation der Konsumtion durchführen, die sich nicht allein auf die Gründung von Konsumgenossenschaften beschränken soll, sondern auch noch umfassen soll „den Bau von Arbeiterwohnungen, Einrichtung von Arbeiter-Restaurationen" usw. Als ein wichtiges Problem der Arbeiterfrage betrachtet Hitze die Besserung des Verhältnisses zwischen Arbeitgebern und Arbeitern, zwischen „Kapital und Arbeit", die durch die Arbeiterinnungen erleichtert werden könnte. „Zwischen Arbeitern und Arbeitgebern besteht ein Interessen-Gegensatz und eine Interessen-Harmonie. Der heutige blinde verbissene Klassengegensatz lässt bloss den Gegensatz der Interessen zur Erkenntnis kommen, während im organisierten Kampf, Stand gegen Stand, die relative Identität der Interessen schon bald fühlbar werden und die Lust am Kriege gestillt sein würde"[4]). Um die Besserung des Verhältnisses zwischen Arbeitgebern und Arbeitern praktisch zu ermöglichen, schlägt Hitze die Errichtung

1) Die Quintessenz der sozialen Frage S. 28.
2) Kapital und Arbeit. S. 527,
3) Die Quintessenz der sozialen Frage S. 28,
4) Kapital und Arbeit S. 549,

von Einigungsämtern oder Schiedsgerichten vor. Der materiellen Unterstützung der Arbeiterstandes sollen Arbeiter-Unterstützungskassen dienen. Das Ziel aller Massnahmen für den Arbeiterstand fasst Hitze in folgenden Worten zusammen: „Speziell der Arbeiterstand muß als ein den anderen gleichberechtigter der Gesellschaft „organisch" eingegliedert, in seinen berechtigten Ansprüchen an das Kapital durch eine umfassende Gesetzgebung geschützt, selbständig organisiert werden, damit das Verhältnis von Arbeiter und Unternehmer mehr ein Verhältnis der Gegenseitigkeit, ein mehr demokratisches, ständiges und stetiges werde"[1]). Der Staat soll mit einer durchgreifenden Schutzgesetzgebung die Bemühungen der Arbeiter unterstützen. Mit der Arbeiterschutzgesetzgebung hat sich Hitze besonders in seiner späteren Tätigkeit befasst, wie überhaupt später die Arbeiterfrage in den Vordergrund seiner Bestrebungen trat. Wir werden im zweiten Kapitel über Hitze darauf zu sprechen kommen.

Betrachtet man die Soziallehren Hitzes, soweit sie in den Rahmen des ständischen Gedankens fallen, so erkennt man, daß Hitze das soziale Problem von der Seite der Gesellschaft her betrachtet. Er will nicht nur eine Neuordnung der sozial gefährdeten Gesellschaftsteile, sondern er will eine Neuordnung in ständischem Sinne. So sagt er in „Kapital und Arbeit" in vielleicht etwas zu extremer Art: „Unser ganzes Leben muss wieder ständisch werden, von der Politik bis zum — Vergnügen.[2]) Die ständische Ordnung des gesamten Kulturlebens ist für ihn die notwendige Grundlage zur Lösung der sozialen Frage. Die ständische Idee basiert bei Hitze auf der retrospektiven Betrachtung der mittelalterlichen Sozial- und Wirtschaftsordnung. Das ist ein Grundzug, den Hitze mit den Romantikern gemein hat, und der seinen Ausdruck findet in der Forderung „Reorganisation der Berufsstände". Aber er wollte nicht die mittelalterliche Ständeordnung unverändert in die Gegenwart übernehmen, er wollte sie an die neuen veränderten Verhältnisse anpassen. Er betont diese Tatsache verschiedentlich, so in der bereits zitierten Stelle aus dem Vorwort zu „Kapital und Arbeit" und ferner, wenn er sagt: „Die Zünfte haben für ihre Zeit die soziale Frage gelöst. Den damaligen Wirtschaftsverhältnissen waren sie durchaus entsprechend[3])". Später ließ Hitze den extremen ständischen Gedanken fallen, um eine realere Stellung in der sozialen Frage einzunehmen.

1) Kapital und Arbeit. S. VI.
2) „ „ „ S. 442.
3) „ „ „ S. 445.

Betrachten wir noch welcher Art Gemeinschaft die ständischen Organisationen Hitzes zuzuzählen sind, so können wir feststellen, daß drei Prinzipien bei ihrer Gestaltung maßgebend sind. Es sind die Prinzipien der Idee, des Zwanges und des Interesses. Die Idee ist die ständische Idee selbst, die Idee der Notwendigkeit eines ständischen Zusammenschlusses. Das Prinzip der Idee ist das wichtigste Gestaltungsprinzip, so daß man die ständischen Organisationen Hitzes in erster Linie als Ideengemeinschaften bezeichnen darf. Unter Ideengemeinschaft ist hier der bereits auf Seite 61 erwähnte Prof. Tönd urys zu verstehen. Da Hitze aber zur faktischen Durchführung der ständischen Organisation den staatlichen Zwang fordert, Zwangsinnungen vorsieht, so sind die Stände, wenn auch erst in zweiter Hinsicht, als Zwangsgemeinschaften zu betrachten. Schliesslich tritt noch das Interessenmoment hervor, daß in der Forderung der „Interessen-Vertretung"[1]) zu sehen ist. Der Stand, das ist der Gedanke des Interessenprinzipes, kann durch den Zusammenschluss die Interessen seiner Mitglieder besser vertreten, als es der Einzelne für sich allein kann. So sind die Stände auch noch als Interessengemeinschaften zu bezeichnen, ebenfalls wieder im Sinne des auf Seite 61 zitierten Begriffes. Insgesamt stellen nun die Stände Hitzes dar eine Kombination von Ideen-, Zwangs- und Interessengemeinschaft.

In den sozialen Lehren Hitzes läßt sich nicht nur der bereits erwähnte romantisch Grundzug der retrospektiven Einstellung erkennen, sondern Hitze stützt sich verschiedentlich auch auf einige Vertreter der katholischen Soziallehren, so besonders auf Ketteler und Vogelsang. Er selbst erwähnt dies auch in dem „Nachwort zu Kapital und Arbeit".

Die spätere Entwicklung Hitzes wurde sowohl durch seine Zusammenarbeit mit v. Hertling als auch durch seine Tätigkeit als Generalsekretär des „Arbeiterwohl" in München-Gladbach, eines Verbandes katholischer Industrieller und Arbeiterfreunde, beeinflusst. Diese Entwicklung wollen wir im Rahder sozialpolitisch orientierten Richtung betrachten.

1) Kapital und Arbeit. S. 388 ff

Pesch.

Der letzte bedeutende Vertreter der soziologisch orientierten ständischen Richtung innerhalb der deutschen katholischen Soziallehren ist der Jesuitenpater Heinrich Pesch. In seinem auf dem Prinzip der christlichen Solidarität aufgebauten sozialen Arbeitssystem, das er auf einer sozialphilosophischen Grundlage soziologisch fundiert, versucht er zwischen These und Antithese, zwischen Kapitalismus und Sozialismus die Synthese zu stellen, die er „christlichen Solidarismus" nennt. Der Solidaritätsgedanke, wie ihn Pesch seinen Soziallehren zugrunde legt, ist nicht neu. Wir finden ihn schon in den Lehren der Scholastik. So besonders in den thomistischen Lehren vom gerechten Preis, vom gerechten Zins usw.

Ausgehend von der etymologischen Bedeutung des Wortes „solidar", das ein Gegenseitigkeitsverhältnis andeutet, gibt Pesch ein soziales System, das auf stark gemeinschaftsbetonter Grundlage fundiert ist und in dem Prinzip der Solidarität zum Ausdruck kommt. Betonte der Individualismus einseitig den Individualitätsgedanken, der Sozialismus einseitig das Interesse der Gesellschaft, der Kollektivität, so versucht der Solidarismus beiden Interessensphären gerecht zu werden, wobei der Gemeinschaftsgedanke richtungsgebend ist. Er verfolgt einen Ausgleich der verschiedenen Interessen und will die Harmonie zwischen Individualwohl und Gemeinwohl herstellen. „Der Solidarismus, ganz allgemein gefaßt, ist jenes soziale System, welches die solidarische Verbindung der Menschen als solcher sowie als Glieder der natürlichen Gemeinschaften von Familie und Staat zur rechten, d. h. dem Wesen der jedesmaligen Gemeinschaft entsprechenden Geltung bringt, zugleich eine dem geschichtlichen Bedürfnis angepasste, möglichst reiche Entfaltung der durch Gemeinsinn starken, aber auch rechtlich geordneten, kooperativen, repräsentativen und korporativen Assoziation nach Stand und Beruf befürwortet. Ergänzung der Schwäche, Regelung der Kraft durch die solidarische Verbindung der Menschen, durch gegenseitige Rücksichtnahme und Berücksichtigung, nach den Forderungen der Gerechtigkeit und der Liebe, durch geordnete Zusammen- und Wechselwirkung in den verschiedenen Formen der natürlichen und freien, öffentlichen und privaten Gemeinschaften, deren natürlicher und geschichtlicher Eigenart gemäß, mit Hinordnung auf die

wahre Wohlfahrt aller Beteiligten als Endzweck — kurz der Gemeinschaftsgedanke, ohne Uebertreibung, den Rechten des Einzelmenschen und zugleich der sozialen Gesamtheit, der Freiheit wie der Ordnung, der individuellen Selbstverantwortlichkeit wie der sozialen Verantwortung genügend und Rechnung tragen, das ist in weiten Zügen der wesentliche Inhalt des solidarischen Systems."[1])

Wichtig zur Betrachtung des solidarischen Systems ist die Gesellschaftsauffasung, welche Pesch seiner Lehre zugrunde legt. Er sieht in der Gesellschaft eine moralisch-organische Einheit. Die Gesellschaft ist nach dieser Auffassung ein Organismus, dessen verschiedene Glieder nach Stellung und Funktion harmonisch geordnet sind. Diese Ordnung erhält der Organismus durch ein ihm innewohnendes Prinzip. Der organhafte Charakter der Gesellschaft äußert sich auf eine zweifache Weise, in einer idealen Form, der „Hinordnung auf einen gemeinsamen Zweck" und in einer realen Form, der Autorität, „dem inneren Prinzip der vollen sozialen Einheit, die der Gesellschaft innerliche Direktion, welche sich auf den Ausbau und die Tätigkeit der Gesellschaft erstreckt und das Wohl der Gesellschaft zum Ziele hat. Auch erscheinen die Glieder der Gesellschaft in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander, durch die Entwicklung und die Tätigkeit der anderen Glieder in ihrem eigenen Wirken und ihrer eigenen Entwicklung bedingt"[2]). Folgt Pesch soweit bei der organischen Auffassung der Gesellschaft dem Vergleich mit den physischen Organismen der Körperwelt, so sieht er in der Gesellschaft gegenüber diesen doch noch einen grossen Unterschied, indem er die Gesellschaft einen moralischen Organismus nennt. Stellt der physische Organismus eine physische Einheit dar, so ist die Gesellschaft eine moralische Einheit, d. h. „eine Einheit in in der Ordnung des Erkennens und Strebens, eine Einheit der Intelligenzen und Willen, der freien Handlungen und der moralischen Verpflichtungen. Nennen wir die Autorität Seele der Gesellschaft, so gilt auch das nur im moralischen Sinne, nicht als ob die Autorität sich mit der Menge oder deren Bestandteilen gewissermaßen physisch und substantiell verbinde quasi zu einer einzigen physischen Substanz, sondern nur insofern, als die Menge der Glieder durch die Autorität zur sozialen, moralischen Einheit der konkreten Gesellschaft verbunden wird.[3])

Pesch betont das organische Moment im Gegensatz zum individualistischen Kapitalismus, und das moralisch-orga-

1) Lehrbuch der Nationalökonomie, Band I, S. 432-33.
2) „ „ „ „ „ „ 157.
3) „ „ „ „ „ „ 158.

nische Prinzip stellt er in Gegensatz zum kollektivistischen Sozialismus. Stellt die Gesellschaft im Sinne des Individualismus eine Masse Atome dar, deren Aufeinanderwirken das Gesamtwohl erreicht, so glaubt der Sozialismus in der Gesellschaft einen Mechanismus zu sehen, bei dem die Bewegung aller Teile durch die Berührung mit dem Zentrum erfolgt. Der Solidarismus betont demgegenüber die organische Bildung und Einheit der Gesellschaft, welche durch ein inneres Prinzip, die Autorität, Ordnung und Harmonie in Hinsicht auf den Zweck des Ganzen, den Sozialzweck, herstellt. Die verschiedenen Funktionen finden ihre Träger in beruflich sozialen Organen, wobei jeder Teil in seiner Entwicklung und seinem Wohlergehen vom Wohle der anderen Teile und der Gesamtheit abhängig ist. Innerhalb des gesellschaftlichen Organismus bleibt der Einzelne Selbstzweck.. Er tritt mit natürlichen Rechten in die Gesellschaft ein. Die sittliche Verpflichtung umschliesst alle als einigendes Band. „Alle erscheinen in solidarischer Weise verbunden (Gemeinhaftung) mit Rücksicht auf das Wohl des Nächsten, überdies noch durch das Gesetz der Liebe" [1]).

Innerhalb der Gesellschaft bleibt also der Mensch mit seiner freien Persönlichkeit selbständig und erscheint hier „als Selbstzweck, als selbständiger Träger von Rechten und Pflichten." Er arbeitet unter Leitung der Autorität mit zur Erreichung des Zieles der Gesellschaft, des Sozialzweckes, des Zweckes um dessentwillen die Gesellschaft existiert. „Der Sozialzweck hinwiederum dient als Mittel zum Wohl der einzelnen Glieder in ihrer Gesamtheit, so daß der finis cui, d. h. derjenige, welchem die Früchte der sozialen Tätigkeit schließlich anheimfallen sollen, der Zweck, für den die Gesellschaft in letzter Linie wirksam ist, in den menschlichen Personen gesucht werden muß, und die, zwar nicht isoliert betrachtet, sondern als Glieder des sozialen Organismus, alle am Genusse des erreichten Sozialzweckes wie an einem für sie bestimmten Gute teilnehmen sollen" [2]).

Wenden wir nun die moralisch-organische Auffassung der Gesellschaft auf die Volkswirtschaft an, so erhalten wir den Begriff des Solidarismus im wirtschaftlichem Sinne, den Pesch wie folgt definiert: „Der volkswirtschaftliche Solidarismus ist jenes soziale System, welches, ausgehend von der moralisch-organischen Auffasung des staatlichen Gesellschaftslebens, eine dem Solidaritätsprinzip entsprechende Organisation der Volks-

1) a. a. O. S. 435.
2) a. a. O. S. 160.

wirtschaft fordert, somit eine Organisation, welche der staatsbürgerlichen Gemeinschaft und deren Gemeinschaftszweck, nach den Anforderungen der sozialen Gerechtigkeit genügt, dem vollen organischen, den Zeitbedürfnissen und Zeitverhältnissen entsprechenden Ausbau der Gesellschaft in engeren Vereinigungen der Berufsgenossen Raum gewährt, alles dies unter Wahrung der naturrechtlich begründeten Selbstzwecklichkeit, Selbständigkeit und Selbstverantwortlichkeit der Individuen, Einzelwirtschaften und Verbände"[1]).

Das Solidaritätsprinzip enthält in der Pesch'schen Fassung drei wesentliche Momente. Es stellt sich dar als

1. soziales Rechtsprinzip,
2. gemeinschaftsbildendes Prinzip,
3. karitatives Prinzip.

Das soziale Rechtsprinzip äußert sich in der sittlichen Pflicht der Mitverantwortlichkeit für das Wohl der Gesamtheit. Die Selbständigkeit des Einzelnen bleibt gewahrt, aber das Interesse des Einzelnen muss sich unterordnen unter das Gemeininteresse. Es äussert sich ferner in der Zusammenfassung aller individuellen und sozialen Kräfte zur Erreichung des Zweckes der staatlichen Gemeinschaft. „Stellt die Volkswirtschaft einen wichtigen Teil des Gesellschaftslebens staatlich geeinter Volksgemeinschaft dar und erhält anderseits dieses Gesellschaftsleben überhaupt seine innere Ordnung in erster Linie durch das Recht, so muss folgerichtig auch das die praktische Ordnung der Volkswirtschaft beherrschende Prinzip, wenigstens seinem inneren Wesen nach, ein Rechtsprinzip sein. Wir haben dieses Prinzip in der Solidarität in ihrer Eigenschaft als Rechtsforderung (Gemeinhaftung) gefunden, ein Rechtsprinzip, das auf wirtschaftlichem Felde zugleich die Rechte des Individuums, wie der Gesamtheit wahrt, die Beziehungen zwischen Individuum und Gesamtheit regelt, die Einzelwirtschaft mit dem beruflichen Verbande der volkswirtschaftlichen Arbeitsgemeinschaft „organisch" einfügt, ohne deren natürlichen Grundrechte der Freiheit, Selbstbetätigung, Selbsthilfe, Selbstbehauptung, des Eigentumserwerbs, usw. aufzuheben, ein Rechtsprinzip, das mit dem Rechte der Gemeinschaft zugleich das Recht gegenüber der Gemeinschaft in der engeren Gesellschaftsbildung, auf die ökonomische Kooperation in der Gesellschafts- oder Genossenschaftsform der Unternehmung, auf die soziale Kooperation in den verschiedenen Formen autonomer Standes- und Berufsverbände und Interessenvertretungen praktisch zur Geltung kommen läßt"[2]).

1) a. a. O. S. 434.
2) a. a. O. S. 453.

Das gemeinschaftsbildende Prinzip des Solidaritätsgedankens tritt in der Forderung der Vergesellschaftung der Menschen in Erscheinung. Diese Forderung setzt der Solidarismus der Forderung der Vergesellschaftung der Produktionsmittel, die der Sozialismus stellt, gegenüber. Das gemeinschaftsbildende Prinzip ist die Grundlage auf dem sich der praktische Teil des solidaristischen Systems, das soziale Arbeitssystem aufbaut. Es hat die Aufgabe eine korporative Zusammenfassung der einzelnen Berufsstände zu begünstigen und herbeizuführen. Diese korporative Zusammenfassung verfolgt den Zweck einer Vereinigung der Gegensätze, den Ausgleich widerstreitender Interessen und dient der Herstellung einer sozialen Harmonie. Die Solidarität erscheint hier „als frei einigendes Prinzip auch im Hinblick auf die mannigfaltigsten Formen einer freien, zum Wohle der durch das lebendige Bewusstsein der Zusammengehörigkeit und gemeinsamer Interessen Geeinten, ohne Schädigung des Gemeinwohles, wirkenden Kooperation"[1]).

Das karitative Prinzip des Solidarismus findet in dem Gebot der christlichen Nächstenliebe seinen Ausdruck. „Alle Glieder sind verbunden durch die sittliche Verpflichtung, die Pflichten der Gerechtigkeit und der Liebe, die als die höchsten Prinzipien der Solidaritätsidee letzten Endes ihren Ausdruck finden in dem: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst[2])". Nachdem wir die sozialphilosophischen Grundlagen des Solidarismus kennen gelernt haben, können wir uns jetzt dem praktischen Teil des Solidarismus, dem sozialen Arbeitssystem zuwenden, das Pesch auf der sozialphilosophischen Grundlage aufbaut.

Das soziale Arbeitssystem betrachtet die Volkswirtschaft als einen Teil des Gesellschaftslebens. Es will dem Smithschen Industriesystem eine solidaristische Grundlage geben. Das soziale Arbeitssystem stützt sich auf die Auffassung, daß der arbeitende Mensch innerhalb der Gesellschaft kraft seiner Vernunft Herr der Welt ist. Die Vernunft gibt dem Menschen die schöpferische Kraft durch die er Mittelpunkt des wirtschaftlichen Lebens wird. Der arbeitende Mensch ist die Hauptursache der Wohlstandsbildung. Gegenüber dem Smithschen Industriesystem, das die Arbeit nur vom Gesichtspunkt der Produktionsmittels aus betrachtete, hebt der Solidarismus die Verbundenheit der Arbeit mit dem Menschen, der sie leistet hervor. „Der arbeitende Mensch ist die prinzipale aktive Ursache der Produktion. Die äußere Natur mit ihren Kräften bietet Gegenstand, Bedingungen und Mittel dazu. Wo sie wirkursächlich tätig ist (wie im Ackerbau), steht sie unter der Leitung des

1) a. a. O. S. 448-49.
2) a. a. O. S. 420.

Menschen, bleibt insofern prinzipale passive Ursache"[1]). Das soziale Arbeitssystem nennt sich nun Arbeitssystem, weil es versucht eine wirtschaftliche Organisation zu bilden, die dem arbeitenden Menschen seine gebührende Stellung einräumen will. Das solidaristische Arbeitssystem ist ferner ein soziales Arbeitssystem, weil es den Gemeinschaftsgedanken an die Spitze stellt, den Gemeinschaftsgedanken, der im Solidaritätsprinzip zum Ausdruck gelangt. Es ist ein soziales Arbeitssystem, „weil es das Solidaritätsprinzip in seiner ganzen und vollen Bedeutung, namentlich aber jene Solidaritätspflichten zur Geltung bringt, die sich aus der moralisch-organischen Einheit und Gemeinschaft der staatlichen Gesellschaft und der Volkswirtschaft, aus dem Zwecke des Staates, der Aufgabe der Volkswirtschaft für die einzelnen und deren Verbände, für die Gesamtheit und die Staatsleitung ergeben"[2]).

Wie wir schon erwähnten baut sich das soziale Arbeitssystem auf dem gemeinschaftsbildenden Prinzip der Solidarität auf, jenes Prinzip, das die Vergesellschaftung der Menschen zum Ziele hat. Diese Vergesellschaftung der Menschen umfasst nun eine dreifache Solidarität:

die allgemeine menschliche Solidarität,
die Solidarität der Staatsgenossen, und
die Solidarität der Berufsgenossen.

Die allgemein menschliche Solidarität erstreckt sich auf die ganze Menschheit, sie bildet das allumfassende natürliche Bruderband der gesamten Menschen. Die allgemeine menschliche Solidarität fällt zwar nicht in das Gebiet der Volkswirschaft, mit der sich ja das soziale Arbeitssystem zu beschäftigen hat, aber sie berührt doch das Problem der Weltwirtschaft, von der heute ja jede Volkswirtschaft mehr oder weniger abhängig ist. Diese Art der Solidarität fördert auch und vertritt den Gedanken eines Völkerbundes. „Wo dieses solidaristische Prinzip der Gemeinschaft sich mit dem universalistischen Gedanken der Menschheit als Gattung verbindet, da allein ist auch mit dem natürlichen Gottesrechte die feste Basis für das ersehnte Völkerrecht gegeben, die Annäherung der Völker im allgemeinen und in engeren Gliedgemeinschaften, nach den Forderungen ihrer Volkswohlfahrt, ohne Chauvinismus und Verletzung fremden Rechtes, wesentlich erleichtert"[3]).

Die Solidarität der Staatsgenossen ist jene Solidarität, „die sich auf den naturrechtlichen Fundamenten der staatlichen

1) Lehrbuch der Nationalökonomie, Band II. S. 217.
2) „ „ „ „ „ S. 219.
3) a. a. O. Band I. S. 433.

Gemeinschaft, auf deren Zweck und der gemeinsamen solidarischen Verpflichtung der Bürger und der Staatsgewalt im Hinblick auf jenen Zweck gründet und aufbaut und zugleich dem staatsnationalen Gemeinschaftsgedanken gebührende Geltung, speziell auch für das volkswirtschaftliche Gebiet verschafft".[1]) Im Sinne des Solidarismus ist hier unter Staat, gleich wie bei der Gesellschaft eine moralische-organische Einheit zu verstehen, deren Zweck die öffentliche Volkswohlfahrt ist. Die Glieder des Staates, die Staatsgenossen sind dem Staatszwecke der öffentlichen Wohlfahrt sittlich verpflichtet. Sie sollen durch ihre wirtschaftliche Tätigkeit zur Erreichung des Staatszweckes beitragen. Durch die allgemeine Verpflichtung für den gemeinsamen Zweck der Gesamtwohlfahrt gestaltet sich die Volkswirtschaft von einer Summe von Privatwirtschaften zu einer sozialen Einheit. Dem Staate stehen in wirtschaftlicher Beziehung wichtige Aufgaben zu, von denen die staatliche Intervention bei der Lösung der sozialen Frage besonders hervorragt.

Den Mittelpunkt des ganzen solidaristischen Systems bildet die Solidarität der Berufsgenossen. Aufbauend auf den Grundgedanken des Solidarismus gibt dieses Solidaritätsprinzip das eigentliche soziale Problem im engeren Sinne, die berufsgenossenschaftliche Organisation, das ständische Prinzip bei Pesch. Die Solidarität der Berufsgenossen „in Gestaltung und Ausdehnung durch geschichtliche Verhältnisse und Bedürfnisse bedingt, ist die korporative Ordnung, die auf der Gruppierung der Menschen je nach der Gemeinsamkeit ihrer wirtschaftlichen Interessen und ihrer wirtschaftlichen Funktionen beruht, die echt und recht solidarische Organisation und Einigung der Berufs- und Standesgenossen, vornehmlich zu dem doppelten Zweck wirksamer Interessenvertretung gegenüber Staat und Publikum, anderseits zur Regelung bezw. Potenzierung der (für ihre wirtschaftliche Selbstbehauptung oder für eine, dem Wohle der Gesamtheit, der ganzen Branche, des ganzen Standes und dessen Glieder genügende Betätigung) unzulänglichen Einzelkräfte[2])".

Wie der physische Organismus sich aus vielen Organen zusammensetzt, so zerfällt auch der gesellschaftliche Organismus in eine Reihe von Organismen, in die Berufsstände. Sie sind die Organe des gesellschaftlichen Organismus. Es vereinigen sich die im selben Berufe Tätigen zur Vertretung ihrer gemeinsamen Interessen in Berufsorganisationen, den

1) a. a. O. Band I. S. 434.
2) a. a. O. Band II. S. 257.

Berufsgemeinschaften. „Die Berufsgenossenschaft wirkt als solidarische Interessenvertretung des Standes". Die Berufsgegenossen bleiben als Staatsbürger dem Gemeinwohl verpflichtet. Die Berufsgenossenschaft darf darum bei aller Wahrung ihrer Interessen nicht die Solidarität der höheren Gemeinschaft, die staatsbürgerliche Solidarität verletzen. Sie muss daran denken, dass sie nur Organ im grossen Organismus der Gesellschaft ist, „daß das Berufsinteresse wie das Einzelinteresse dem Gesamtinteresse der staatlichen Gesellschaft und der ganzen Volkswirtschaft sich unter- und einordnen muß"[1]). „Als Gegenstand der Regelung kommt für die einzelnen Berufsverbände zunächst die gemeinschaftliche Pflege des eignen Berufslebens in Betracht. Der Beruf bedeutet eine besondere mit Pflichten gegen die Gesamtheit verbundene Lebensaufgabe, regelmäßig unter Gewähr des standesgemäßen Unterhalts. Beide Momente müssen bei der Betätigung der Berufsverbände Beachtung finden. Das erste ist darum, daß der Stand das Seinige zur Bedarfsversorgung des Volkes wirklich beitrage. Dann, daß die Berufsgenossen bei ehrlicher Arbeit ihren Lebensunterhalt in entsprechendem Ausmass auch tatsächlich finden"[2]).

Der Grund zur Bildung solcher genossenschaftlichen Vereinigungen liegt in der sozialen Natur des Menschen. Die Erkenntnis der Schwäche des Einzelnen und der Notwendigkeit sich mit anderen zusammenzuschliessen führt zur Entstehung solcher Verbände. Die Organisation der Berufsgenossen in Berufsständen entspricht der organischen Gestaltung der Gesellschaft. Die Stände sind hier die Organe der Gesellschaft. Die Berufsorganisationen sind auch geeignet, das freiheitliche Moment der Wirtschaft gegenüber einer zu grossen Staatsbevormundung zu vertreten. Sie können die wirtschaftlichen Interessen der in ihren Verbänden Zusammengeschlossenen gegenüber dem Staat schützen. Die Stände liegen auch im Interesse der Gesamtwohlfahrt, indem sie der Erhaltung des Mittelstandes dienen. Sie überbrücken die Gegensätze, verhindern die Klassenherrschaft, ersetzen die Klassen durch Stände.

Die Solidarität der Berufsgenossen erstreckt sich besonders auf das Verhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer. Das soziale Arbeitssystem erstrebt eine soziale Gleichberechtigung. Wohl ist der Arbeitnehmer dem Arbeitgeber untergeordnet, aber er darf niemals als blosses Produktionsmittel, oder gar als Mittel für den Erwerbszweck des Unternehmers betrachtet werden. Er kann nicht nur in wirtschaftlicher

1) a. a. O. Band II. S. 221.
2) Der richtige Weg zur Lösung der sozialen Frage. S. 43, in „Soziale Arbeit im neuen Deutschland."

Beziehung den Schutz seiner Persönlichkeit beanspruchen, sondern er bleibt im Sinne des Solidarismus als arbeitender Mensch Selbstzweck. Der Ertrag seiner Arbeit soll ihm auch ein standesgemässes Dasein ermöglichen. Vor allem soll der Gedanke durchdringen, daß Arbeitgeber und Arbeitnehmer in erster Linie Berufsgenossen sind. Dies stellt nicht nur eine ethische Forderung dar, sondern die Verbesserung des Verhältnisses zwischen Unternehmer und Arbeitnehmer kann auch wirtschaftliche praktische Vorteile mit sich bringen. „Als an dem Gedeihen des Betriebes mitinteressierte und durch die soziale Funktion der Produktionsart mitverpflichtete Gehilfen sind Angestellte und Arbeiter Berufsgenossen des Unternehmers. Die Durchführung dieser Auffassung bedeutet in der Tat eine überaus wichtige Etappe auf dem Wege zu richtiger „Sozialisierung" (im solidaristischen Sinn), um die Ermöglichung und Grundlegung zur Fortbildung des Verhältnisses zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer zu einer solidarischen Arbeits- und Interessengemeinschaft, um Ueberwindung des trennenden Klassengegensatzes durch die einigenden Berufsgedanken, die Berufsgemeinschaft leitender und ausführender Arbeit"[1]).

Das Solidaritätsprinzip der Berufsgenossen will also nicht eine Abschaffung des Arbeitsverhältnisses erreichen, sondern es erstrebt nur seine Umgestaltung. Und zwar eine Umgestaltung im Geiste der Gerechtigkeit und des sozialen Ideals des Solidarismus. Neben der Umgestaltung des Arbeitsverhältnisses tritt auch die Lohnfrage in den Vordergrund. Das soziale Arbeitssystem betrachtet den Lohn als einen wichtigen Teil des gesamten Volkseinkommens, von dem ein grosser Teil des Volkes sein Leben fristen muß. Es liegt darum ganz im Interesse des Solidarismus, darauf hinzuwirken, daß der Lohn dem arbeitenden Menschen einen standesgemässen Unterhalt ermöglicht. Die Solidarität der Berufsgenossen tritt also ein für eine Zusammenarbeit innerhalb der Berufe, wobei die sich bildenden Berufsgemeinschaften dem Gesamtorganismus der Gesellschaft unterzuordnen haben. Sie tritt damit in bewussten Gegensatz zum Klassenprinzip des Sozialismus. An die Stelle des kollektiven Egoismus der Klasse, der Klassenherrschaft und des Klassenkampfes, tritt hier die Wahrung der Interessen vom Standpunkt des sozialen Ganzen aus. Der trennende Klassengeist wird ersetzt durch den Geist der Gemeinschaft.

Das soziale Arbeitssystem sucht eine wirtschaftliche Organisation zu erreichen, die sich zwischen die Extreme des Kapitalismus und des Sozialismus stellt. Es will den Individualis-

1) a. a. O. Band II. S. 222.

mus des Kapitalismus mit seinen Folgen, dem ungezügelten Erwerbsstreben, der Uebermacht und Konzentration des Kapitals, der Ausbeutung der besitzlosen Klassen, vermeiden. Denn Pesch versteht unter dem individualistischen Kapitalismus im Gegensatz zum sozialen Arbeitssystem „eine aus individualistischer Freiheit des privaten Erwerbsstrebens hervorgegangene und von den verkehrten Grundsätzen und Praxen der liberalen Wirtschaftsepoche beherrschte, in erster Linie nicht der Gesamtwohlfahrt des Volkes, sondern dem Kapitalbesitze und seinen Geldinteressen dienstbare Wirtschaftsverfassung"[1]).
Das soziale Arbeitssystem verwirft aber auch die extremen Forderungen des Sozialismus, die Vergesellschaftung der Produktionsmittel, die Umwandlung des Privateigentums in gesellschaftliches Eigentum. Das Solidaritätssystem betont gegenüber diesen Extremen die verschiedenen Formen der Einigung und Interessenvertretung, den Ausgleich der individuellen,der Klassen- und Standesinteressen nach den Forderungen der sozialen Gerechtigkeit und des Allgemeinwohles. Doch soll überall da, wo nicht das gesellschaftliche Interesse entgegensteht und geschädigt wird, die Form der Privatwirtschaft beibehalten und die individuelle Betätigung erhalten werden. „Dabei bleibt die Fortdauer der Privatwirtschaft, die Freiheit des Einzelverhaltens überall da, wo sie nicht höheren Pflichten, insbesonders nach dem Prinzip der Rechtskollision, nicht dem Rechte der gesellschaftlichen Gesamtheit weichen muss, vollkommen gewahrt als wesentlicher Bestandteil der privaten wie öffentlichen Wohlfahrt rechtlich geschützt"[2]).

Zwei Voraussetzungen müssen noch erfüllt sein, damit das soziale Arbeitssystem seine volle Wirksamkeit entfalten kann. Diese Voraussetzungen sind die Einführung sozialer Gesichtspunkte in die Eigentumsinstitution und die Regelung der Wirtschaft nach dem solidaristischen Prinzip.

Auch der Solidarismus betrachtet das Privateigentum als ein naturliches Recht des Menschen. Aber es erscheint ihm nicht als ein feststehendes und unwandelbares Recht, das keine wechselnde Ausgestaltung erfahren darf. Der Solidarismus fordert, dass auch das Eigentumsrecht dem Interesse des Gemeinwohles unterworfen ist. Er anerkennt den rechtlich erworbenen Besitz, auch in großem Umfange, wenn dieser mit dem Interesse der Gesamtheit übereinstimmt, und nicht der Volkswirtschaft entzogen wird. Das solidaristische System lehnt dagegen vollkommen ab die Sozialisierung der Produktionsmittel, wie die der kollektivistische Sozialismus fordert. Dagegen befürwortet es unter gewissen Bedingungen eine Sozia-

1) a. a. O. Band II. S. 230.
2) a. a. O. Band II. S. 238.

lisierung im solidaristischen Sinne von gewissen Produktionsmitteln, wenn dieses im Interesse der Gesamtwohlfahrt liegt. Ueber den Begriff der Sozialisierung werden wir weiter unten sprechen, wenn wir das solidaristische Prinzip der Regelung der Wirtschaft betrachten. Oberstes Prinzip bei der Auffassung des sozialen Arbeitssystem über die Privateigentumsordnung ist das Gemeinwohl. Die rechtliche Ordnung des Privateigentumsrechtes muss so erfolgen, dass diesem Prinzip Genüge geschieht. Der Staat hat das Recht und die Pflicht zu fordern und zu erzwingen, dass der Eigentumsgebrauch den Forderungen des Gemeinwohles angepasst wird. „Wo übergrosser Reichtum harter Armut unvermittelt gegenübersteht, da hat es an einer nach sozialen Gesichtspunkten und nach den Forderungen der Gerechtigkeit geregelten Eigentums- und Erwerbsordnung gefehlt. Gesunde Schichtung der Besitzverhältnisse mit mässigem Reichtum, einem breiten Mittelstande, Sicherung menschenwürdiger Existenz auch für die unterste Schichten ist unerläßlich mit aller Konsequenz zu erstreben."[1]).

Das solidaristische Arbeitssystem setzt ferner voraus ein Prinzip der Regelung der Wirtschaft. Es verneint die absolut freiheitlich gestaltete Wirtschaft, wie es auch die vollkommen gebundene Wirtschaft ablehnt. Es erkennt andererseits die notwendige und nützliche Freiheitsgestaltung auf wirtschaftlichem Gebiete, die jeder Wirtschaft einen starken Antrieb gibt. „Der christliche Solidarismus verneint die absolute Freiheit auch auf wirtschaftlichem Gebiete ebenso wie eine kommunistisch gebundene Planwirtschaft. Er erkennt in der Freiheit ein die Kraftentfaltung belebendes und erfrischendes Moment, fordert und gewährt darum alle Freiheit, die sich mit der Gesamtwohlfahrt verträgt und die eine möglichst günstige Erfüllung der volkswirtschaftlichen Aufgabe fördern kann. Aber er weiß auch, daß unbegrenzte Freiheit die volkswirtschaftliche Aufgabe, die Bedarfdeckung des Gesamtvolkes, schwer zu schädigen vermag. Das solidaristische System sieht in der volkswirtschaftlichen Aufgabe ein Prinzip der Regelung für den Gebrauch der Freiheit, sowohl in bezug auf das Was und Wie der Produktion, als für die Preis- und Einkommensbildung, ein Prinzip des Rechts und der Gerechtigkeit, das über das zulässige Mass individueller Freiheit letztlich entscheidet".[2]) Das Ausmaß der zu gewährenden Freiheit hängt von den jeweiligen Umständen und Verhältnissen ab. Als Instanzen, welche die Regelung durchführen, kommen in erster Linie die berufsständischen Organisationen in Betracht. Der Staat soll nur ergänzend in den Fällen eingreifen, wo dies zur

1) a. a. O. Band II. S. 278.
2) a. a. O. Band II. S. 245.

Wahrung des Gemeinwohles erforderlich ist. Die Beschränkung der absoluten Freiheit führt nun zu einer Wirtschaftsordnung, welche den Gemeinschaftsgedanken an die Spitze ihrer Regelung stellt. Durch die Realisierung des solidaristischen Gemeinschaftsgedankens wird die Volkswirtschaft zu einer Gemeinwirtschaft mit dem gemeinsamen Ziel der Wohlfahrt des Volkes, d. h. „eine seinen Wohlstand begründende und sichernde Bedarfsdeckung." Diese Tatsache der Gemeinwirtschaft nennt Pesch auch verschiedentlich „Sozialisierung", wobei er aber unter diesem Begriff nicht eine Sozialisierung im Sinne des Sozialismus versteht, sondern eben jene nach dem solidaristischen Gemeinschaftsgedanken geordnete Wirtschaft. In diese Gemeinwirtschaft muß sich das Individuum mit seiner Betätigung einordnen, wobei ihm sein Eigentum und sein eigenes Streben nicht genommen wird. Aber auch der Gemeinwirtschaft sind durch das Gesamtwohl Grenzen gezogen, sie darf sich nur soweit erstrecken, als dieses nicht verletzt oder geschädigt wird. Die wesentlichen Grundsätze der solidaristischen Gemeinwirtschaft zielen also auf eine Verbindung der gemäßigten Formen der individualistischen und sozialistischen Wirtschaftsordnung hin. Die Selbständigkeit des Einzelnen bleibt innerhalb der Gemeinwirtschaft gewahrt. „Zur Gemeinwirtschaft wird die Volkswirtschaft nicht durch Aufhebung dieser Selbständigkeit (der Einzelnen), sondern durch Einordnung der Privatwirtschaften in die volkswirtschaftliche Arbeitsgemeinschaft und durch Unterordnung unter den alle verpflichtenden Zweck"[1]).

An den Schluß unserer Betrachtungen des solidaristischen Systems möchten wir jene zusammenfassende Darstellung stellen, die in kurzen Zügen den Inhalt der solidaristischen Lehre gibt, und welche auch Pesch an das Ende seines solidaristischen Arbeitssystems gestellt hat. „Fassen wir zum Schluss die Hauptpunkte der Solidaritätslehre noch einmal in wenigen Schlagworten zusammen: Mit zielbewusster und energischer Selbsthilfe vereint soziale Beihilfe, kräftige Staatshilfe, — Ergänzung der Schwäche, Regelung der Kraft, — Bindung und Verbindung, Bindung der Willkür und gemeinschädlicher Selbstsucht, Verbindung der Menschen in der volkswirtschaftlichen Arbeitsgemeinschaft, — Harmonisches Zusammenwirken zur Erfüllung der volkswirtschaftlichen Aufgabe, Selbstverantwortung und soziale Verantwortung, — Wetteifer an Stelle unlauterer und brutaler Konkurrenz, — Politik der mittleren Linie im Staate, gerechter Ausgleich der Interessen von Stadt und Land, von Konsumenten und Produzenten, Arbeitern und

1) a. a. O. Band II. S. 277.

Arbeitgebern, — keine Zerreissung der Gesellschaft in zwei Gruppen: arm und reich mit Ausschaltung des Mittelstandes, — Stärkung und Verbreiterung des Mittelstandes, — Obsiegen des einigenden Berufsgedankens über den trennenden Klassengedanken, — KeineVergesellschaftung der Produktionsmittel, aber Vergesellschaftung der Menschen, — Organisation der Berufsstände in moderner Form, — Freiheit in der Ordnung, keine Unterdrückung der Freiheit durch unzuverlässige Zwangswirtschaft, aber auch keine wilde Freiheit, — Anpassung der Produktion an den wirklichen Bedarf, — . . . Gerechtigkeit und Billigkeit gegen alle, gegen die Gesamtheit, die Stände und Klassen, die einzelnen Bürger, —Besonderer Schutz, besondere Hilfe für die Schwachen, — Volle Verwirklichung der menschlichen bürgerlichen, beruflichen Solidarität, für die Arbeiter, und von Seiten der Arbeiter, — Gerechtigkeit gegen die Arbeiter, aber auch Gerechtigkeit gegen die Unternehmer, — Arbeitsgemeinschaft zwischen Unternehmer und Arbeiter, — Arbeitsrecht, Friedensvermittlung statt Klassenkampf, — . . . Ueberwindung der Klassen- und der nationalen Gegensätze durch die Solidarität höherer Gemeinschaft, — Als Ergänzung und Krönung mit der Gerechtigkeit gepaart, die versöhnende, heilende, helfende Liebe, wie das Christentum sie fordert, indem es uns in jedem Menschen einen Bruder, in jedem Volke ein Glied der großen Gottesfamilie erkennen läßt"[1]).

Das solidaristische System Peschs zeichnet sich gegenüber den meisten anderen katholischen Soziallehren dadurch aus, daß es eine bedeutend stärkere theoretische Fundierung und Ausarbeitung erfahren hat. Das soziale Problem erscheint hier wieder in seiner weitesten Fassung. Es gilt nicht einzelnen Teilen der Gesellschaft zu helfen und sie zu stärken, sondern es gilt eine Organisation zu finden, die das soziale Problem in seiner Gesamtheit löst. Vorherrschend beim Solidarismus ist immer der Blick auf das Ganze. Auch Pesch vertritt die Ansicht der Aenderung der Gesellschaftsordnung zur Erreichung einer Besserung der sozialen Lage. Diese Aenderung soll auf der Grundlage der Solidarität erfolgen. Das solidaristische System vertritt und fordert die Bildung korporativer Organisationen, aber nicht in dem Sinne der mittelalterlichen Stände- und Zunftordnung. Pesch erklärt die natürliche Notwendigkeit beruflicher Organisationen, aber diese müssen den gegebenen Verhältnissen sich anpassen. Deshalb betrachtet er das Zunftwesen als einer verflossenen Epoche angehörend.

1) a. a. O. Band II. S. 282/83.

Die korporativen Zusammenschlüsse, die Berufsgemeinschaften erscheinen hier als eine Verbindung von Ideen- und Interessengemeinschaft. Das Interessenmoment führte zur Bildung der Berufsgenossenschaften, die die Vertretung der Interessen der beruflich Zusammengeschlossenen zu erfüllen haben. Aber leitender Gedanke muß auch hier das Solidaritätsbewußtsein gegenüber der Gesellschaft sein. Das Bewusstsein der solidarischen Verpflichtung stellt hier die Idee dar, von der die Existenzberechtigung der Korporation abhängt. So können wir die Berufsgemeinschaften bezeichnen als eine Verbindung von Ideen- und Interessengemeinschaft, wie es auch Pesch selbst ausdrückt, wenn er sagt: „Die Berufsgenossenschaft wirkt als solidarische Interessenvertretung des Standes."

Das Solidaritätsprinzip gibt dem sozialen System Peschs zugleich die christliche Grundlage. Denn da er es „christlichen Solidarismus nannte, so ist es klar, daß die christliche Gesinnung ihm zugrunde liegen soll. So schreibt er auch in seiner Schrift: Ethik und Volkswirtschaft[1]) „Es wäre töricht, eine neue Wirtschaftsverfassung und von solcher das Heil zu erwarten, wenn nicht Volk und Völker moralisch besser werden, wenn nicht der materialistische, egoistische Geist bei den einzelnen, den Korporationen, den Staaten und Völkern wieder durch eine echt christliche Gesinnung ersetzt wird, wenn man nicht Verständnis dafür gewinnt, daß es keine bessere Grundlage auch für die materielle Wohlfahrt der Völker gibt als praktisch geübtes Christentum."

1) Ethik und Volkswirtschaft, S. 164.

Die sozialpolitisch orientierte, freiere Richtung.

Ist die soziologisch orientierte ständische Richtung der katholischen Soziallehren als Reaktion auf die individualistische Wirtschaftsepoche, den Liberalismus, zu betrachten, so stellt wiederum die sozialpolitisch orientierte Richtung die Gegenströmung gegen die ständische Richtung dar. Auf eine Epoche sich absolut frei gestaltender Wirtschaft folgte die Gegenwirkung, indem man eine gebundene, straff organisierte Wirtschaft forderte. Der starren, einer jeden Entwicklung entgegenstehenden ständisch organisierten Wirtschaftsgestaltung folgte wieder der Ruf nach einer freieren lebendigeren Organisation der Wirtschaft. Fand bei der ständischen Richtung eine überstarke Betonung des Gemeinschaftsgedankens statt, die jede individualistische Regung unterdrückte, so wollte die sozialpolitische Richtung durch eine Hervorhebung des individualistischen Momentes eine freiere Entwicklung erreichen. Man wollte nicht wieder in den Fehler des wirtschaftlichen Liberalismus zurückfallen, sondern nur die Nachteile des ständischen Systems, seine starre und jeder Entwicklung bare Form vermeiden. Es galt die Individualität, wenn auch in beschränktem Maße, wieder zur Geltung kommen zu lassen.

Die Vertreter der sozialpolitischen Richtung der katholischen Soziallehren lehnen also den ständischen Gedanken im Sinne der Wiedererrichtung der mittelalterlichen Stände und Zunftorganisationen ab. Sie stehen auf dem Boden der modernen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, und von dieser Grundlage aus wenden sie sich dem sozialen Problem zu. Sie wollen nicht durch eine Aenderung der Gesellschaftsordnung die soziale Frage behandeln, sondern sehen in erster Linie in der Sozialpolitik das Mittel zu einer Besserung der sozialen Lage. Aber diese Sozialpolik soll in gewissen Schranken bleiben und nicht in die persönlichen Rechte des Individuums eingreifen. Neben der Sozialpolitik soll nun auch noch das korporative Element in seiner freien Wirksamkeit, also ohne jeden staatlichen Zwang, sich entfalten können. So wird also das korporative Element nicht ganz ausgeschaltet, denn

es soll im Gegensatz zu der ständischen Richtung nicht allgemein zur Anwendung kommen, sondern nur da, wo sich seine Notwendigkeit von selbst ergibt.

Die sozialpolitisch orientierte Richtung darf für sich in Anspruch nehmen, in praktischer Hinsicht mehr erreicht zu haben, als die soziologisch orientierte ständische Richtung.

Franz Joseph Buss.

Mit Franz Joseph Buss beginnt eine freiere Richtung in der Entwicklung der katholischen Soziallehren, eine Richtung welche die veränderten wirtschaftlichen Verhältnisse erkennt und dementsprechend ihre Soziallehren gestaltet. Die Richtung erkennt aber auch gleichzeitig die sozialen Schäden, die durch die moderne liberalistische Wirtschaftsgestaltung entstanden. Und diese will sie hauptsächlich durch sozialpolitische Maßnahmen bekämpfen.

Buss, welcher dieser Richtung zugehört, wendet sich vor allem gegen die politische Romantik. Er weist darauf hin, daß es unmöglich ist, die Idee der Romantik, die mittelalterlichen Stände- und Zunftorganisationen in die stark veränderte Wirtschaftsordnung einzufügen, in die Praxis umzusetzen. Man könne ein solch starres und enges System nicht in die moderne Wirtschaft hinübernehmen. „Eine große Partei, die sich in der zerrissenen Gegenwart unbehaglich fühlt, und welcher diese Unbehaglichkeit täglich neuen Zuwachs zuführt, fordert unbedingte Rückkehr zu den Zuständen des Mittelalters, sie sehnt sich in eine Zeit zurück, wo eine wahre Organisation der Gesellschaft bestand, mit stark gegliederten Institutionen von den höchsten Kreisen der Menschheit bis zur letzten Enge eines Gewerkes"[1]). „Lehren und Einrichtungen werden gegründet, aber einmal erstorben, nicht wieder geweckt. Alle irdischen Institutionen haben ihre weltgeschichtliche Stunde: ist diese abgelaufen, so sinken sie in die stille hehre Nekropole geschichtlicher Traditionen hinab, holt man sie als die alten wieder hervor, so ist es und bleibt es ein unfruchtbarer Anachronismus. Man reißt ungestraft kein Blatt aus der Geschichte, kein Glied aus der Kette der sozialen Ueberlieferung. Wie der Arzt seine Heilung an das Stadium der Krankheit anlegen muß, in welchem er den Kranken findet, so müssen wir die Gesellschaft nehmen, wie wir sie vorfinden: an ihre Gegenwart müßten wir selbst anknüpfen, wenn wir die Gesellschaft unbedingt in den Zustand des Mittelalters im Fall dieser uns erwünscht erscheinen könnte, zurückführen möchten: wie viel mehr müssen wir uns aber an die Gegenwart halten,

1) Ueber den Einfluss des Christentums auf Recht und Staat, von der Stiftung der Kirche bis zur Gegenwart. I. Teil S. XIX.

wenn wir der Gesellschaft keine Rückbildung, sondern eine Fortbildung zumuten"[1]). „ . . . . die Meisten haben in elegischer Sehnsucht nach einer organischen Socialität der Gegenwart eine Rückbildung in das Mittelalter zugemutet, statt sich mit gesammelter Kraft an die Gegenwart in ihrer Fortbildung zu wenden. So blieb, so mußte diese Schule im Ganzen unpraktisch bleiben, sie erschien der oberflächlichen Zeit als eine einsame Anomalie"[2]).

Wendet sich Buss nun entschieden gegen die Wiedereinführung der mittelalterlichen Zunft- und Ständeinstitutionen, so tritt er doch nicht für eine absolut individualitische Gestaltung ein. Sondern er vertritt eine korporative Organisation des Wirtschafts- und Gesellschaftslebens, die den neuen Verhältnissen angepaßt ist. So sagt er: „die korporativen Elemente müssen großenteils wieder geweckt und sämtlich gekräftigt werden. Die Einheitlichkeit des Staatsbegriffes ist in die Masse des Volkes gedrungen, auch haben die ökonomischen Verhältnisse bis in die Tiefe gewechselt, die Zersplitterung des Grundeigentums, die maßlose Mitwerbung, die Schicksale des Handels und die fortschreitende Geldherrschaft haben die hergebrachten Grundlagen allseitig erschüttert"[3]).

Wenn Buss die Wichtigkeit des korporativen Elementes in seinen Werken auch oft betont, so gibt er doch kein klares Bild, wie sich eine solche korporative Organisation gestalten soll. Der korporative Gedanken bleibt ihm vielmehr Idee, als daß er zu einer praktischen Gestaltung hinneigt.

Da Buss sich den gegenwärtigen Verhältnissen anpassen will, so betont er innerhalb seiner korporativen Idee den Wert der Individualität, und die Aufgabe, welche sie zu erfüllen hat. Aber Buss sieht nicht in der Individualität das Ideal, sondern in der Verbindung des individualistischen Prinzips mit dem der Gemeinschaft. Die Gemeinschaften, Körperschaften oder Korporationen wie Buss sie nennt, gewähren also auch der Individualität einen gewissen Raum, entstehen nach natürlichen Gesetzen und sind nicht wie die mittelalterlichen Stände und Zünfte nur aus jenem engen und starren Organisationsprinzip entstanden, das jede Individualität im Keime erstickte. Wie wir schon erwähnten ist die Darstellung über das korporative Prinzip nicht einheitlich in seinen Werken und zeigt nirgends Ansätze zu einer praktischen Gestaltung, sondern bleibt auf die Idee beschränkt.

1) a. a. O. S. XX.
2) a. a. O. S. LXXXV.
3) Geschichte und System der Staatswissenschaft, Freiburg 1839. S. MDXCIX.

Auch der Assoziationsgedanke taucht bei Buss auf. Er befürwortet die Bildung von gewerblichen Assoziationen, welche als „losere Vereine bei obwaltender Gleichheit der Interessen", also berufliche Zusammenschlüsse gedacht sind. Die Bildung geschieht durch freiwilligen Beitritt aller beruflich Interessierten, also ohne jeden Zwang. Aus diesen losen Zusammenschlüssen sollen sich dann allmählich die Körperschaften entwickeln, von denen wir weiter oben sprachen. Der Uebergang von der Assoziation der Körperschaft soll durch erzieherische Einwirkung erreicht werden, wobei Buss aber nicht sagt, wie er sich diese erzieherische Einwirkung denkt. Den Unterschied zwischen Körperschaften und Assoziationen kennzeichnet Buss mit folgenden Worten: „Die Körperschaften unterscheiden sich nämlich von den Assoziationen dadurch, daß diese vorübergehend oder bleibend nur Tatsachen sind, und keinerlei bürgerliche Rechte verleihen, während die Körperschaften sich an bleibende, streng geformelte höhere Menschheitsrechte heften, eine förmliche Anerkennung und Ermächtigung der Staatsgewalt erlangen. Sonach ist jede Körperschaft eine Assoziation, nicht aber jede Assoziation eine Körperschaft"[1]).

Buss beschränkte sich aber nicht allein auf die Betrachtung der Gestaltung der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, sondern er sah, daß man das soziale Problem auch von der praktischen Seite aus erfassen muß. Die praktische soziale Arbeit nimmt denn auch den größten Teil seines Schaffens ein. Dem Staat weist er die Aufgabe zu, durch sozial-politische Gesetzesmaßnahmen auf die soziale Lage einzuwirken. Als Abgeordneter im badischen Landtag hielt er am 25. April 1837 eine Rede, die zum ersten Mal in einem deutschen Parlament sozial-politische Forderungen enthielt. Die drei wesentlichsten Punkte enthielten die Forderungen:

1. der Festigung der Agrar-Wirtschaft.
2. einer Gewerbeordnung für den Handwerkerstand.
3. einer Fabrikpolizeiordnung für die Industriearbeiter.

Buss, welcher die Folgen der Industrialisierung auf die Arbeiterschaft erkannte, wandte sich besonders ihrer sozialen Lage zu. Um ein Ueberhandnehmen der Industriearbeiterschaft zu vermeiden stellte er die Forderung der Festigung der Agrarwirtschaft auf. Diese soll ein Gegengewicht gegen die Industrialisierung bilden. Die Schaffung einer neuen Gewerbeordnung soll der Erhaltung des selbständigen Handwerkerstandes die-

1) Die Aufgabe des katholischen Teils deutscher Nation in der Gegenwart S. 8.

nen. Beide Maßnahmen will Buss zur Erhaltung des Gleichgewichtes unter den Berufes gedacht wissen. Die Fabrikpolizeiordnung soll die Lage der Arbeiter direkt regeln. Hier fordert er unter anderem Beschränkung der Kinderarbeit, den 14 stündigen Maximalarbeitstag, Bau- und Gesundheitspolizeiaufsicht der Betriebe und Schutzvorrichtungen an den Maschinen[1]). Hatte Buss mit seinen sozialpolitischen Forderungen keinen praktischen Erfolg, so liegt seine große Bedeutung doch darin, daß er zum ersten Mal auf die Wichtigkeit der Sozialpolitik innerhalb des sozialen Problems aufmerksam macht. Franz sagt: „Buss Verdienst bleibt die erstmalige Verweisung der polistischen Faktoren auf das soziale Reformgebiet und so könnte die denkwürdige Kammersession Badens. von 1837 nicht mit Unrecht als der Ausgangspunkt der deutschen Sozialbewegung bezeichnet werden"[2]).

Um eine soziale Reform durchführen zu können, hält Buss es aber vor allem für notwendig, daß eine allgemeine Aenderung der Gesinnung eintritt. Christlicher Geist und christliche Liebe müssen die Grundlagen sein, auf denen sich allein eine Sozialreform erreichen läßt. An die Stelle des Materialismus und Egoismus muß die christliche Gesinnung treten, die ermahnt zur gegenseitigen Hilfe, und welche zu einer Ausgleichung der Gegensätze zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern drängt. „Nur allein christliche Gesinnung, sittliche Resignation kann das schon ohnehin bestehende, wenn auch schwache Interesse der Gewerbsherren unterstützen, bei dem Gewinn eine gleichere Teilung mit den Arbeitern zu halten, und bei dem Verlust diese nicht wie Heloten aus der Arbeit zu stoßen. Die Vereinzelung ist der verderbliche Zug unserer Zeit: die Religion, die Sittlichkeit gebieten das Gegenteil, wechselseitige Hilfe, Aufopferung"[3]).

Wenn auch Buss seine Sozialanschauungen auf der Grundlage der katholischen Lehren aufbaute, so hält er es für notwendig, daß sich die christlichen Bekenntnisse in ihren Bemühungen für eine christliche Sozialreform zusammenschließen. „Mögen sich so die christlichen Kirchen zum unermeßlichen Werk der Rekonstruktion eines religiösen und sozialen Glaubens in einem höheren christlichen Frieden verbünden, und in dem Maße ihrer sozialen Leistungen die Verbürgung ihrer göttlichen Sendung, ihres heiligen Inhalts darlegen, jene Harmonie

1) A. Franz. Der soziale Katholizismus in Deutschland bis zum Tode Ketteler's. S. 55.
2) a. a. O. S. 58.
3) Über den Einfluss. S. LXII.

in der Freiheit zu stiften, welche der christliche Geist, die christliche Milde ist"[1]). Wir finden hier schon die gleiche Forderung der Zusammenarbeit der christlichen Kirchen auf sozialem Gebiet, wie sie später Ketteler in seinen Lehren vertrat.

Betrachten wir die Buss'schen Sozialanschauungen insgesamt, so ist zu sagen, daß seine Darstellung oft nicht klar genug ist, um ein exaktes Bild seiner Soziallehren zu erhalten. Zu bemerken ist auch, daß die Mehrzahl seiner Werke fragmentarisch geblieben ist, was speziell im Hinblick auf das Werk welches uns einen tieferen Einblick in seine Ideen hätte geben können, bedauerlich ist. Es ist die Schrift: „Ueber den Einfluß des Christentums auf Recht und Staat von der Stiftung der Kirche bis zur Gegenwart". Sein großes Verdienst und seine große Bedeutung liegt aber darin, daß er das soziale Problem zum ersten Mal in die Richtung der Sozialpolitik lenkte, daß er im Gegensatz zu den bisherigen Bestrebungen für eine freiere Entwicklung eintrat. Waren seine Bestrebungen auch nicht direkt von Erfolg begleitet, so gaben sie doch den Anstoß zu einer großzügeren und fortschrittlicheren Betrachtung des sozialen Problems.

1) Über den Einfluss S. LXXXIII.

Hitze II.

Mit der Tätigkeit als Generalsekretär des Verbandes „Arbeiterwohl" begann sich eine Wandlung in der sozialen Anschauung Hitzes bemerkbar zu machen. Durch seine Tätigkeit gewann er nähere Berührung mit den Fragen der Praxis, die ihm zeigte, daß seine Forderung einer extremen ständischen Organisation, wie wir sie im ersten Kapitel über Hitze dargestellt haben, sich nicht verwirklichen ließ. Vor allem war es auch der Kontakt mit einer Persönlichkeit, die großes praktisches soziales Verständnis gezeigt hatte, der Kontakt mit dem München-Gladbacher Industriellen Franz Brandts, der diese Wendung vollzogen hatte, der Hitze von seiner Utopie des extremen ständischen Gedankens abbrachte. Während Hitze früher glaubte, daß ein echter Gemeinschaftsgeist unvereinbar sei mit einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung, so erkennt er jetzt in Verbindung mit der Praxis, daß sich auch ein starkes berufsständisches Gemeinschaftsleben im Rahmen des Kapitalismus ermöglichen läßt. Allerdings müssen hierbei neue Gestaltungsformen gesucht werden, um die sich Hitze in seinem Wirken sehr bemüht hat. Die Wandlung seiner sozialen Anschauung und sein neues soziales Ziel gibt Hitze im Nachwort zu „Kapital und Arbeit" selbst wieder: „Und nun begann eine neue Lebensauffassung und ein neues Lebensprogamm mit dem Ziel: alle Kräfte einzusetzen, um durch eine großzügige Sozialreform, durch systematische Erziehungsarbeit und Selbstschulung diese „Massen" wirtschaftlich, sittlich und geistig zu heben, daß sie für eine verantwortliche Mitarbeit in Staat und Gesellschaft reif würden"[1]). Schließlich trug noch zu der Wandlung seiner Gesinnung seine politische Tätigkeit bei. Nachdem er Vertreter im preußischen Abgeordnetenhause und später Abgeordneter im Reichstag geworden war, konnte er sich besonders der Sozialreform widmen. Seine sozialpolitische Tätigkeit nimmt jetzt den breitesten Raum in seinem Schaffen ein, ihr hat er auch seine größten Erfolge zu verdanken. In Zusammenarbeit mit v. Hertling führte er die sozialpolitischen Bestrebungen der Zentrumspartei durch. Seine politische Tätigkeit führt auch

1) Nachwort zu Kapital und Arbeit. Deutsche Arbeit. 1921. Heft 2. S. 50

zu einer Wandlung in der Ansicht der ständischen politischen Kammern. So schreibt er in dem erwähnten Nachwort zu „Kapital und Arbeit"[1]): „Heute aber halte ich es erst recht für absolut ausgeschlossen, etwa den Reichstag durch ein berufsständisches Parlament ersetzen zu wollen. In jedem Stadium, auch der vertraulichen Verhandlungen über das Rätesystem in der deutschen Nationalversammlung habe ich mich auf den Boden gestellt, wie er dann in der Verfassung festgelegt ist: volle Aufrechterhaltung der souveränen Stellung des Reichstages, neben diesem der Reichswirtschaftsrat mit Begutachtungs-, Anregungs- und Vorschlagsrecht in den wirtschaftlichen und sozialen Fragen."

Die Wandlung in der sozialen Anschauung Hitzes ging nun nicht so weit, daß er den ständischen Gedanken als solchen ganz fallen ließ. Was er verwarf, das war die Forderung der extremen ständischen Ordnung mit Hilfe von Zwangsinnungen. Den berufsständischen Gemeinschaftsgedanken behielt er bei allerdings in einer freieren Fassung. So suchte er nach neuen Formen der obligatorischen und fakultativen Bindung, die zum Teil in der Arbeiterschutzgesetzgebung zum Ausdruck kamen, zum Teil in berufsständisch gegliederten Gemeinschaftsformen wie Arbeiterausschüssen, Arbeitervereinen, Produktivassoziationen usw. In seiner parlamentarischen Tätigkeit bemühte er sich nun darum, diese Gedanken zur Verwirklichung gelangen zu lassen. Auffallend ist dabei besonders, daß die Arbeiterfrage jetzt bei Hitze immer mehr sich in den Vordergrund drängte, im Gegensatz zu früher, wo er alle Berufsstände gleichmäßig erfaßte. Diese Bevorzugung des Arbeiterstandes dürfte ihren Grund in der besonderen Notlage der Arbeiter haben. Hitze, der selbst aus den Kreisen der Landwirtschaft hervorgegangen war, verlangte für den Bauernstand die Einführung von Landwirtschaftskammern. Er unterzeichnete auch einen Antrag vom Jahre 1893 an das preußische Abgeordnetenhaus, der die Bildung einer korporativen Organisation des Berufsstandes der Landwirte forderte. Die Landwirtschaftskammern sollten sich mit all jenen Aufgaben befassen, welche zur wirtschaftlichen und sozialen Gestaltung des Standes notwendig sind. Auch dem Handwerk widmete sich Hitze, indem er sich bemühte, den berufsständischen Gemeinschaftsgedanken auch im Handwerkerstande zu wecken.

Speziell aber befaßte sich Hitze, wie schon erwähnt, mit dem Arbeiterstande. Seine Bemühungen erstreckten sich darauf, den Stand als solchen zu schützen durch eine Arbeiter-

1) a. a. O. S. 51.

schutzgesetzgebung und ferner die Bildung von korporativen Organisationen zu ermöglichen wie Arbeitervereine usw. „Die neuen Betriebsformen fordern neue Organisationsformen des Verkehrs und gegenseitiger Fühlung — Arbeiter-Ausschüsse; die steigende Abhängigkeit der einzelnen Arbeiter bedarf des Ausgleichs durch Arbeiter-Organisationen. Der Gegensatz von Arbeiter und Arbeitgeber und ihrer Organisationen muß lebhafter zum Bewußtsein und zur Ausgestaltung kommen, aber auch die Solidarität der Interessen wird sich bald wieder Geltung verschaffen — eventuell in beiderseitigen Verlusten und Schädigungen (bei Streiks usw.) — und zur gemeinsamen Schaffung von Ausgleichs- und Einigungsämtern führen. Wenn der Löwenanteil des Gewinnes der Produktions-Fortschritte auch zunächst dem „Kapital" zufließt, so wird es doch auch den Arbeitern, gestützt durch eine umsichtige Fortführung der Arbeiter-Schutz- und Versicherungs-Gesetzgebung usw. —, gestärkt durch ihre eigenen Organisationen, gelingen, auch ihren Anteil an dem wirtschaftlichen Fortschritt stetig zu erhöhen"[1]).

Die Maßnahmen, welche Hitze für den Arbeiterstand gefordert hat und an deren Gestaltung er mitwirkte, lassen sich in folgende Gruppen einteilen:

in die Arbeiterschutz-Gesetzgebung,
in die Arbeiter-Versicherungs-Gesetzgebung und
in die Bildung von korporativen Zusammenschlüssen der Arbeiter.

Während die Regelung der ersten beiden Forderungen auf gesetzlichem Wege vor sich gehen soll, wie es ja auch der Name sagt, denkt Hitze bei der Bildung der korporativen Zusammenschlüsse an eine freie Gestaltung, an eine Selbsthilfe der Arbeiter.

Zu den bedeutendsten Aufgaben der Arbeiterschutzgesetzgebung zählt Hitze

1. Maßnahmen zum Schutze der Gesundheit und Sittlichkeit.
2. Maßnahmen zum Schutz der Freiheit und gerechten Durchführung des Arbeitsvertrages.
3. Maßnahmen zum Schutz des Familienlebens[2]).

Zum Schutz der Gesundheit und Sittlichkeit fordert Hitze gesetzliche Vorschriften für die technische und hygienische Einrichtung der Betriebe zum Zwecke der Unfall- und Krankheitsverhütung. Die jugendlichen Arbeiter sollen schärferen

1) Die Arbeiterfrage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung. S. 11
2) „ „ „ „ „ „ „ „ S. 11

Bestimmungen in Bezug auf die Beschränkung der Arbeitszeit bis zum 18. Lebensjahr unterworfen werden. Für Arbeiterinnen verlangt Hitze, daß die Arbeitszeit auf 10 Stunden maximal festgesetzt werde. Ferner soll auf die Gesundheit der Frau im besonderen Rücksicht genommen werden. Die Dauer der Sonntagsruhe soll erweitert, die Ausnahmen dagegen schärfer umgrenzt und beschränkt werden. Schließlich gehört noch in den Rahmen dieser Maßnahmen die Forderung der gesetzlichen Festsetzung der Maximalarbeitszeit, womit gleichzeitig ein Verbot der Nachtarbeit verbunden sein kann.

Die Maßnahmen zum Schutze der Freiheit und gerechten Durchführung des Arbeitsvertrages umfassen die Regelung der Lohnauszahlung, die Schaffung einer Fabrikordnung und die Errichtung eines Arbeitsnachweises. Interessant bei der Fabrikordnung sind die Arbeiter-Ausschüsse, die Hitze empfiehlt. Sie umfassen Vertreter der Arbeiter und der Arbeitgeber und sollen vermittelnd in allen Fragen zwischen den beiden Parteien wirken. Dem Arbeiter wird durch diese Organisation ein begrenztes Mitspracherecht am Unternehmen gewährt. „Ein gewisses Mitverwaltungsrecht der Arbeiter in genau umgrenztem Rahmen ist nicht bloß ein in sich berechtigtes Ideal, dem jeder wirklich liberal Denkende seine Sympathie entgegenbringen muß, sondern auch die beste praktische Schule für die Arbeiter. Die Arbeiter müssen lernen, nächste erreichbare, praktische Ziele verfolgen. . . . . Die Arbeiter müssen zweitens lernen: Selbstkritik, Selbstordnung. Die Selbstverwaltung ist die beste Schule der Selbstzucht"[1]). Die Vertreter der Arbeiter zu den Ausschüssen werden in direkter Wahl gewählt. Hitze erwartet von ihnen einen Ausgleich der Interessengegensätze, der zwischen Arbeitern und Arbeitgebern besteht. Sie erleichtern die Fühlungnahme zwischen den Parteien und geben den Arbeitern ein gewisses Vertrauen in die Leitung des Unternehmens. Die Wirkung der Arbeiter-Ausschüsse soll also darin bestehen, daß der Gegensatz der Interessen verschwindet und das Gemeinschaftsgefühl aller in einem Betrieb arbeitenden Menschen wieder stärker hervortritt. Und das ist neben dem praktischen Mitspracherecht ein hervorragendes Moment, das Hitze bei dieser Forderung vor Augen hatte. Ueber die praktischen Aufgaben der Arbeiter-Ausschüsse sagt er folgendes: „Die Bedeutung desselben (des Ausschusses) liegt darin, daß

1) Schutz dem Arbeiter S. 173.

1. der Arbeitgeber die Klagen und Wünsche der Arbeiter kennen lernt; so
2. den berechtigten Beschwerden abhelfen, vernünftigen Wünschen entgegenkommen kann;
3. den unberechtigten Wünschen und Klagen entgegentreten, Mißverständnisse aufklären, Anlässe zu Mißtrauen und Vorurteile beseitigen, andererseits seine Gründe und Anschauungen in ruhiger gegenseitiger Aussprache darlegen kann; daß
4. die Arbeiter sich durch ihre Vertrauensmänner mitberatenen Gesetzen lieber unterwerfen, als oktroierten; auch
5. den unter Mitverwaltung ihrer gewählten Vertreter stehenden Wohlfahrtseinrichtungen mehr Vertrauen und Dank entgegenbringen, als „patriachalischer" Wohltätigkeit usw."[1]).

Hitze erstrebte eine obligatorische Einführung dieser Arbeiter-Ausschüsse, die er jedoch nicht erreichen konnte. Der gleiche Gedanke liegt auch den nach der Revolution geschaffenen gesetzlichen Betriebsräten zugrunde, an deren gesetzlicher Konstituierung Hitze im Parlament mitarbeitete, so daß er in seinen letzten Jahren doch noch zu einer Verwirklichung seines Gedankens beitragen konnte.

Aus den Arbeiter-Ausschüssen sollen sich Arbeiter-Kammern bilden nach dem Muster der Handels- und Landwirtschaftskammern. Die Arbeiter-Kammern bestehen aus den Vertretern der Arbeiter-Ausschüsse, stellen also eine Erweiterung derselben dar. Während die Ausschüsse die Vertretung einer Fabrik sind, sind die Kammern die Arbeitervertretung eines ganzen Bezirks. Auch ihre Aufgaben und Kompetenzen nehmen einen breiteren Raum ein, indem sie zur kommunalen Verwaltung und zur staatlichen Gesetzgebung herangezogen werden sollen. Ihre Mitwirkung ist allerdings keine entscheidende, sondern nur begutachtend. Ihre Aufgabe liegt darin, den Regierungsstellen die Wünsche und Vorschläge der Arbeiterschaft zu übermitteln und in der erwähnten Begutachtung von Gesetzen und Verordnungen.

Zu diesen Maßnahmen gehört auch noch die gesetzliche Regelung der Bildung von Gewerkvereinen, den berufsständischen Organisationen der Arbeiter. Die Gewerkvereine wollen im Rahmen der bestehenden Gesellschaftsordnung die Interessen des Arbeiterstandes vertreten, „Die Gewerkvereine stel-

1) Die Arbeiterfrage. S. 57.

len den Versuch dar, die Stellung des einzelnen Arbeiters gegenüber seinem Arbeitgeber durch die Organisation der Berufsgenossen zu stärken und durch die Kraft der Solidarität auch die Stellung und Macht des ganzen Berufsstandes zu heben"[1]). Hitze vertritt anfänglich die gesetzliche Regelung der Gewerkvereine, später aber läßt er diesen Gedanken fallen und befürwortet, wie wir noch sehen werden, die Gründung von Arbeitervereinen.

Schließlich wären im Rahmen der Arbeiterschutzgesetzgebung noch die Maßnahmen für den Schutz des Familienlebens zu nennen. Hitze will hier der Lockerung des Familienlebens entgegentreten, die er für eine der bedenklichsten Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens hält. Als Maßnahmen fordert Hitze hier den Schutz der elterlichen Autorität, Sicherung des Unterrichts und der Erziehung, die Beschränkung der Beschäftigung verheirateter Frauen und die Schaffung guter Wohnungen für die Arbeiter. Der Zweck der Arbeiterschutzgesetzgebung der Schutz der Persönlichkeit des einzelnen Arbeiters. Aber da dieser persönliche Schutz nicht allein ausreicht, so verlangt Hitze noch die Arbeiter-Versicherungs-Gesetzgebung, welche die Sicherung der wirtschaftlichen Existenz zum Ziele hat. Im Rahmen der Versicherungsgesetzgebung wünscht Hitze den gesetzlichen Versicherungszwang für alle Arten der Arbeiterversicherung wie Kranken-, Unfall-, Invaliditäts- und Altersversicherung. Die Vorteile der obligatorischen Versicherung sieht er im Sparzwang und in der Ausgleichung der Zufälligkeiten bei den einzelnen Arbeitern durch die Solidarität der Berufsgenossen. Diese Vorteile können sich aber eben nur dann auswirken, wenn der gesetzliche Versicherungszwang besteht.

Zur Pflege und Förderung des Gemeinschaftsgedankens unter den Arbeitern empfiehlt Hitze die Bildung von freien Vereinigungen der Arbeiter. Da die Gewerkvereine ausschließlich politische Kampforganisationen waren, nur einseitige Klasseninteressen vertraten anstatt als Standesvertretung mit den anderen Ständen zusammenzuarbeiten, suchte er nach einer neuen Gemeinschaftsform des Arbeiterstandes, diese fand er in den Arbeitervereinen. Diese unterscheiden sich vornehmlich von den Gewerkvereinen dadurch, daß sie unter der Leitung der Kirche stehen, also einen gewissen religiösen Anstrich haben. Dies geht auch aus den Aufgaben hervor, welche Hitze den Arbeitervereinen zuteilt. Davon wären als die wichtigsten zu nennen.

1) Die Arbeiterfrage. S. 69.

Pflege der Religiosität und Sittlichkeit im festen Anschluß an die Kirche.

Hebung der Standestugenden und der Standesehre.

Pflege der Kameradschaftlichkeit und veredelnder Geselligkeit.

Förderung der allgemeinen und der Fachbildung.

Soziale Bildung und Schulung.

Gegenseitige Unterstützung und wirtschaftliche Förderung.

Anregung und Organisation zu sozialer Betätigung[1]).

Der Gemeinschaftsgedanke ist die leitende Idee der Arbeitervereine. Sie sind im Gegensatz zu den Gewerkschaften keine Klassen-, sondern eine Standesvertretung. Innerhalb des Vereins ist die Pflege des Berufsgedankens maßgebend. Hitze betrachtet die Arbeitervereine als die geeigneste Organisation um den Arbeiterstand in die Volksgemeinschaft einzugliedern, in welcher sich alle Glieder als eine organische Einheit fühlen müssen.

Hitze war sich bewußt, daß durch die berufsständischen Organisationen allein eine vollkommene Lösung der sozialen Frage nicht zu erreichen war, den er befürchtet, daß diese Organisationen eine individualistische Stellung einnehmen würden. Darum plante er die Gründung einer Organisation, die alle Berufsstände umfassen sollte, die eine soziale Organisation für das ganze Volk sein sollte. Alle Berufsstände sollten hier zusammentreffen, um im Sinne der Volksgemeinschaft zusammenzuarbeiten. Diesen Plan verwirklichte er zusammen mit dem schon erwähnten Industriellen Franz Brandts in der Gründung des „Volksvereins für das katholische Deutschland". Er trat für eine Fortführung der sozialen Arbeit und die Verteidigung der christlichen Gesellschaftsordnung ein. Die Hitze'schen Ideen lebten in dem Volksverein noch lange fort.

1) Die Arbeiterfrage. S. 142.

v. Hertling.

Die führende Persönlichkeit in der freieren Richtung der katholischen Soziallehren, welche in der Sozialpolitik das hauptsächlichste Mittel zur Lösung des sozialen Problems sieht, ist Freiherr von Hertling. Durch seine politische Tätigkeit als Reichtagsabgeordneter sah er sich veranlaßt, sich mit dem sozialen Gebiet zu beschäftigen. Besonders widmete er sich der Sozialpolitik, weil er im Reichstag die Stellungnahme der Zentrumspartei, deren führendes Mitglied er war, zu den sozialpolitischen Anträgen zu vertreten hatte. v. Hertling steht auf dem Boden der modernen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung und bekämpft den Gedanken der Wiedererrichtung einer ständisch geordneten Gesellschaft. Er ist der Ansicht, daß eine im mittelalterlichen Sinne ständisch organisierte Gesellschaft nicht fähig ist, die sozialen Aufgaben und Anforderungen, welche die Gegenwart stellt, zu lösen und zu erfüllen. „Zu Zünften und Ständen im Sinne des germanischen Mittelalters werden wir schwerlich jemals wieder gelangen."[1]) Besonders tritt von Hertling hierbei Hitze entgegen, dessen Reformpläne er als Utopien bezeichnet. Besonders lehnt er die obligatorische Innung und den staatlichen Zwang ab. Obgleich nun v. Hertling sich gegen den ständischen Gedanken wendet, so will er das korporative Element doch nicht vollständig aus Wirtschaft und Gesellschaft ausscheiden. Er anerkennt die Notwendigkeit gewisser korporativer Zusammenschlüsse und deren Vorteile für gewisse Kreise. Aber das korporative Element soll absolut frei wirken ohne jeden Zwang. Wie sich v. Hertling näher zu diesen korporativen Zusammenschlüssen stellt, werden wir später sehen, wenn wir uns mit den sozialpolitischen Anschauungen v. Hertlings beschäftigen werden.

Nach v. Hertling beruhen die Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung auf dem Naturrecht. Dieses Naturrecht, das aus der natürlichen Vernunft sich herleitet, ist unabänderlich, gilt für alle Zeiten und für alle Menschen. Aus seinen Gesetzen ergibt sich der Zweck und das Ziel des Menschen, da es

1) Aufsätze und Reden sozialpolitischen Inhalts. S. 68.

ganz seiner Natur entspricht. Lebt der Mensch nach den Gesetzen des Naturrechts, so gelangt er zu seiner höchsten Vollkommenheit. „Mit der Geltung des Sittengesetzes ist sodann die Anerkennung verbunden, daß es einen Zweck des Menschen gibt, der nicht von seinem Belieben abhängt, den er vorfindet, den er zu verwirklichen berufen ist. Darin eben beruhen Aufgabe und Inhalt jenes Gesetzes, daß es Mittel und Wege vorzeichnet, welche zur Erreichung dieses Zieles hinführen. Es ist damit nicht anders wie mit dem Gesetze der gesamten Schöpfung. Entworfen nach einem ewigen Plane, entwickelt sie sich in der Zeit durch die eigene Tätigkeit der geschöpflichen Wesen. Der Weltplan ist daher zugleich Weltgesetz, denn er enthält Regel und Richtschnur, wodurch Wirksamkeit und Tätigkeit der Geschöpfe bestimmt ist, der Leblosen wie der Lebendigen, der Vernunftlosen wie der mit Vernunft Begabten. Allen und jeden ist im Plane des Ganzen ihre Stelle angewiesen, die sie auszufüllen haben. Darin besteht ihr nächster Zweck, durch dessen Erfüllung sie dem Zwecke des Ganzen zu dienen haben. Die unvernünftigen Geschöpfe erfüllen ihn unter dem Zwange des Naturlaufs, der in unverbrüchlicher Regelmässigkeit an den Eintritt bestimmter Wirkungen anknüpft, der Mensch dagegen mit Vernunft und Freiheit nach Maßgabe des Sittengesetzes. Aber wie durch das blinde Walten der Naturgesetze immer das verwirklicht wird, was der Idee der Dinge entspricht, so ist auch das Sittengesetz ganz und gar aus der Idee des Menschen entworfen, es ist das Gesetz seiner Natur. Indem er sich in all seinem Tun der Leitung desselben unterwirft, gelangt er an das Ziel seiner eigenen Vollendung und Vollkommenheit"[1]).

v. Hertling versteht unter dem natürlichen Recht Normen allgemeiner Art, die feststehen und sowohl die sittlichen Grundsätze für den Einzelnen als auch für sein Verhalten in der Gemeinschaft enthalten. Die Gesetze des Naturrechts sind wohl verpflichtend, aber nicht zwingend. Ihre Gültigkeit wird von der Vernunft des Menschen erkannt. Er kann nun nach ihnen handeln oder aber sie übertreten. Es gibt keine äußere Macht, die ihn zwingt die naturrechtlichen Gesetze einzuhalten. Verantwortlich ist er im Falle der Uebertretung Gott, seinem Gewissen und seinem Pflichtgefühl.

Anders ist es bei den Normen des Sittengesetzes für das Verhalten des Individiuums gegenüber seinen Mitmenschen,

1) Naturrecht und Sozialpolitik. S. 13.

in der Gemeinschaft. Hier würde das eigene Verantwortungsbewußtsein nicht genügen, um eine Einhaltung der Gesetze des Naturrechts zu gewährleisten. Darum muß hier eine äußere, die menschlichen Macht eingreifen, um durch Errichtung einer Rechtsordnung die natürlichen Gesetze sicherzustellen. „So ergeben sich zahlreiche Beziehungen, welche den Einzelnen mit den übrigen verknüpfen. Auch sie werden durch das Sittengesetz geregelt, hier liegt das weite Gebiet der Pflichten gegen den Nächsten. Man kann sie in negative und positive einteilen. Das erste grundlegende Gebot ist, keinen an der Erfüllung bestimmter Menschheitszwecke zu hindern, das zweite, an der Erfüllung bestimmter Menschheitszwecke selbsttätig mitzuwirken. Gegen das erste verstößt jeder feindliche Eingriff in Leben und Gesundheit, Freiheit, Ehre und Besitz des Nächsten. Das zweite setzt besondere Verhältnisse zwischen Einzelnen voraus, seien dies in der Natur begründete, wie die Familienbande oder freiwillig eingegangene, auf Vertrag beruhende. Nun aber leuchtet sofort ein, selbst wenn man bei diesen ganz allgemeinen und abstrakten Andeutungen stehen bleibt, daß die Durchführung des Sittengesetzes nach allen diesen Richtungen und die Aufrechterhaltung der von ihm geregelten gesellschaftlichen Ordnung keineswegs hinreichend sichergestellt wäre, gäbe es keine anderen Mittel dazu als das Pflichtgefühl des Menschen und sein Gewissen und die dereinst zu erwartende, Verdienst und Schuld des Einzelnen berücksichtigende jenseitige Vergeltung, Sittengesetz und sittliche Ordnung fordern eine Veranstaltung, durch welche der Frevler und Friedensstörer, der Pflichtvergessene und Vertragsbrüchige in seine Schranken zurückgewiesen oder zur Erfüllung seiner Obliegenheiten angehalten wird. Diese Veranstaltung ist die in die Hände der Menschen gelegte Rechtsordnung"[1]).

So ergibt es sich, daß die menschliche Rechtsordnung, die staatliche Gesetzgebung, sich auf den Grundsätzen des Naturrechts aufbauen muß. Es kann nach v. Hertling kein Recht im wahren Sinne geben, das die Gebote des Sittengesetzes mißachtet. Denn diese allein garantieren die Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung. Da das Naturrecht für alle Lebensgebiete Geltung hat, so stellt es auch gewisse sittliche Normen für den wirtschaftlichen Verkehr der Menschen auf. „Der wirtschaftliche Verkehr der Menschen untereinander ist in der Natur begründet, sie sollen ihre Kräfte zusammenlegen, ihre Leistungen gegeneinander austauschen, die gesamte Kultur beruht hierauf. Auf diesen Zweck richtet sich das Sittengesetz, wenn es verlangt, daß Treue und Glaube gewahrt werde, und verbietet, daß einer den andern übervorteile. Es ist ein

1) Naturrecht und Sozialpolitik. S. 15/16.

weiter Weg, der von diesen einfachen und selbstverständlichen Forderungen des Sittengesetzes bis zu den sämtlichen die Verträge betreffenden Bestimmungen eines modernen Gesetzbuches hinführt, und doch sind alle diese Bestimmungen nur dazu da, jene einfachen Forderungen in den vielgestaltigen und verwickelten Vorkommnissen des Verkehrs zur Geltung zu bringen. Auf ihre Beschaffenheit im einzelnen wirken die nationalen Eigentümlichkeiten eines Volkes, die besonderen Verhältnisse des Wirtschaftslebens, Motive des Geschmacks und Motive der Zweckmäßigkeit ein. Eine Bestimmung aber, welche in einer oder der anderen Richtung sich als im Widerspruche mit jenen Forderungen befindlich erweisen würde, könnte nicht Bestand halten, ihre Abschaffung würde im Namen des Rechts selbst verlangt werden"[1]).

v. Hertling bezeichnet schließlich als Recht im allgemeinen Sinne „die um die Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung willen geforderte, erzwingbare Norm für die sozialen Handlungen der Menschen"[2]).

Das Naturrecht gibt, wie wir schon gesehen haben, gewisse Normen allgemeiner Art, die sich aus der Natur der Dinge ableiten lassen. v. Hertling umschreibt die Aufgabe und die Grenzen des Naturrechts wie folgt: „Dasselbe reicht nur soweit, als es gleichbleibende, in der Natur selbst begründete Menschheitszwecke gibt, es gebietet oder verbietet nur da, wo sich aus diesen Menschheitszwecken unmittelbar sittliche Pflichten ergeben, es bezieht sich nur auf soziale Handlungen in dem früher erläuterten Sinne. Wo eine Handlung einen Dritten in der Erfüllung einer sittlichen Pflicht stört, ist sie nicht nur sittlich verwerflich, sondern sie muß auch im Namen des natürlichen Rechts verhindert werden. Ist eine Handlung notwendig, damit ein in der sittlichen Ordnung eingeschlossener Menschheitszweck gewahrt bleibe, so ist jene Handlung nicht nur sittliche, sondern auch erzwingbare Rechtspflicht"[3]). v. Hertling gibt an dieser Stelle einige Beispiele von Rechten und Pflichten, die auch ohne eine positive Gesetzgebung rein aus dem natürlichen Recht existieren. „Daß der Mord ein Verbrechen ist, das Kind den Anspruch hat von seinen Eltern erhalten und erzogen zu werden, der Bürger sich der Verteidigung des bedrohten Gemeinwesens nicht entziehen darf, braucht nicht erst durch positive Gesetzgebung bestimmt zu werden, es sind Gesetze des natürlichen, in die Menschenvernunft eingeschriebenen Rechts"[4]).

1) Naturrecht und Sozialpolitik. S. 17
2) „ „ „ S. 17
3) „ „ „ S. 20
4) „ „ „ S. 20

Das Naturrecht steht nun nicht, wie es von den Naturrechtslehrern der Aufklärungsperiode behauptet wurde, dem positiven Recht. der staatlichen Gesetzgebung entgegen, sondern es gibt ihr erst die Berechtigung und Verpflichtung. Dem Gemeinwesen die Berechtigung zur Aufstellung einer Rechtsordnung und seinen Gliedern die Verpflichtung sich dieser Rechtsordnung zu unterwerfen.

Zur Durchführung dieser Rechtsordnung muß aber eine Macht in Erscheinung treten, welche die Wahrung des Rechtes verlangt. Diese Macht ist der Staat. Er ist ein „in der sittlichen Ordnung eingeschlossener Menschheitszweck." Er ist die vollziehende Gewalt, welche die Normen für das Verhalten der Bürger aufzustellen hat. Der Staat soll deshalb die im Naturrecht enthaltenen Normen aufgreifen, sie weiter ausbauen und so ein Recht schaffen, das den mannigfaltigen Bedürfnissen des menschlichen Verkehrs entspricht. Die staatliche Gesetzgebung muß sich dabei aber in bestimmten Grenzen halten, sie darf nicht gewisse Schranken überschreiten, die ihr in den natürlichen persönlichen Freiheitsrechten gesetzt sind. Der Staat muß nicht nur die persönlichen Freiheitsrechte wahren, sondern er soll auch nicht zu stark in das private Leben und die private Betätigung eingreifen, wobei hier hauptsächlich an das wirtschaftliche Gebiet gedacht ist. v. Hertling umschreibt die Grenzen des Eingreifens der staatlichen Gesetzgebung mit nachstehenden Worten: „Hier gilt der allgemeine Satz, daß jede nicht von einem überragenden Interesse der Gesamtheit geforderte Freiheitsbeschränkung ein Uebel ist und auf die Dauer dem innersten Wesen der Menschennatur widerstreitet[1]).

Der Staat, die Rechtsgemeinschaft, ist nun innerhalb eines Volkes, der Lebensgemeinschaft, nicht die einzige Form der Gemeinschaftsbildung. Es bilden sich vielmehr innerhalb des Staates verschiedene Lebenskreise auf Grund der verschiedenen Interessenssphären. Die Gesamtheit dieser Kreise und Interessengruppen, die alle ihr eigenes, oft von den anderen abweichendes Interesse haben, stellt die Gesellschaft dar. Gemeinsame Interessen führen die Einzelnen zu Gruppen zusammen oder lassen sie von selbst als zusammengehörige Gruppen innerhalb des Staatsganzen erscheinen. Aus den gemeinsamen Interessen und der gleichartigen Beschäftigung erwächst eine gleichartige Lebensweise, eine gemeinsame Sitte, eine übereinstimmende Richtung und Farbe des Denkens und Fühlens". Es ist zunächst das Wirtschaftsleben eines Volkes, welches völlig naturgemäß eine solche Gliederung entstehen läßt. Aber

1) Naturrecht und Sozialpolitik, S. 23/24

auch Zwecke geistiger Art können den Mittelpunkt abgeben, um welchen sich auf Grund freier Vereinbarung größere oder kleinere Kreise zusammenfinden. Je gleichartiger die Genossen sind und je stärker und umfassender das Interesse, das sie zusammengeführt hat, desto fester wird sich die Verbindung erweisen. Eine bestimmte, nach außen hervortretende Organisation ist dann nicht einmal nötig. Doch wird sich eine solche sofort einstellen, wenn es gilt, widerstreitenden Tendenzen gegenüber sich als ein verbundenes Ganzes zu bewähren.

Auf diesem Wege entstanden die geschlossenen Stände der früheren Jahrhunderte, Bürger und Bauern, Geistlichkeit und Adel. Aber auch in der modernen Welt fehlen analoge Bildungen nicht, wenn sie sich auch nicht mehr in diesen geschlossenen Formen darstellen. . . . . Den Inbegriff aller dieser Lebenskreise im Unterschied vom Staate, über dessen Grenzen einzelne derselben nicht selten hinausragen, bezeichnet der Name Gesellschaft in seiner modernen Ausprägung"[1]).

Diese Unterscheidung der Artverschiedenheit der beiden soziologischen Phänome „Staat" und „Gesellschaft" ist das Fundament für die Sozialanschauungen v. Hertlings. Er ordnet also den Begriff Staat, dem der Gesellschaft über.

Die Unterscheidung führt dazu, daß der Staat als der Vertreter der Allgemeinheit in das verschieden gestaltete von von sich durchkreuzenden Interessen bewegte Wesen der Gesellschaft führen und ausgleichend eingreift. Der Staat muß hier eingreifen, um den Kampf der Interessen innerhalb der Gesellschaft im Sinne der allgemeinen Wohlfahrt zu regeln. Er darf nicht das Interesse einzelner Teile oder Richtungen seiner Bürger vertreten, sondern er muß immer im Interesse der Gesamtheit handeln. Wir finden hier auch den gleichen Gedanken des Gemeinwohles als Hauptaufgabe des Staates wieder, wie wir ihn schon bei verschiedenen Vertretern der katholischen Soziallehren vorfanden. Die Aufgaben des Staates zur Leitung und Förderung aller Gesellschaftsteile stellen insgesamt die Sozialpolitik dar. „Darin eben besteht die Aufgabe der Sozialpolitik in der ersten und allgemeinsten Bedeutung dieses Wortes, sie geht auf die Leitung, Förderung und Ausgleichung der verschiedenen Gesellschaftskreise durch den Staat und im Interesse der staatlichen Gemeinschaft"[2]). v. Hertling faßt also den Begriff „Sozialpolitik" sehr weit. Er versteht darunter nicht nur gesetzliche Maßnahmen zum Schutze der Arbeiterschaft, wie es verschiedentlich geschieht, sondern allgemeine Aufgaben des Staates gegenüber den verschiedenen Kreisen. Da nun v. Hertling die Sozialpolitik als

1) Naturrecht und Sozialpolitik, S. 3.
2) „ „ „ S. 4/5.

das vornehmlichste Mittel zur Lösung des sozialen Problems betrachtet, so ist seine Einstellung auf Grund der Auffassung des Begriffes Sozialpolitik eine sehr großzügige. Wir finden bei ihm das soziale Problem viel weiter dargestellt, als bei manchen anderen Autoren, bei denen sich das Problem in seiner engsten Fassung, nur auf die Arbeiterfrage hin darstellt.

Bevor wir auf die sozialpolitischen Grundsätze und Forderungen v. Hertlings eintreten, müssen wir noch feststellen, daß auch die Sozialpolitik, die sich ja aus bestimmten Aufgaben des Staates ergibt, ebenso wie auch dieser, auf den Grundlagen des Naturrechts beruhen muß, wenn sie den Anforderungen gerecht werden will, die an sie gestellt werden. „Das Naturrecht ist die Voraussetzung für eine richtige Sozialpolitik. Schon allein um einen festen Standpunkt in der Sozialpolitik und ein sicheres Urteil über die Zulässigkeit gesetzgeberischer Maßregeln auf dem sozialen Gebiete zu gewinnen, ist die Anerkennung des natürlichen Rechts und die Verständigung über das, was es einschließt, unentbehrlich"[1]) „Es ist ein Irrtum, zu meinen, daß es sich bei der Sozialpolitik in der jetzt adoptierten engern Bedeutung dieses Wortes nur um Erwägungen der Zweckmäßigkeit oder gar des Wohlwollens handelte. Eine Sozialpolitik, welcher die scharfe Orientierung an den unveränderlichen Grundsätzen der Sittlichkeit und des Rechts fehlt, wird unausweislich in die Irre gehen[2])". Auch die Sozialpolitik muß die Grenzen beachten, die der staatlichen Gesetzgebung durch die natürlichen persönlichen Freiheitsrechte gesetzt sind. „Eine Sozialpolitik, welche sie mißachtete, würde niemals dauernde und den sozialen Frieden gewährleistende Einrichtungen zu Wege bringen[3])".

Unter den sozialpolitischen Forderungen v. Hertlings nimmt, obwohl er die Sozialpolitik in ihrer weitesten Form, wie wir sie oben geschildert haben, betrachtet, die Arbeiterschutzgesetzgebung eine hervorragende Stellung ein. v. Hertling sieht in der Arbeiterschutzgesetzgebung „die Sicherstellung des Rechtes auf Leben und Gesundheit, des Rechtes auf geistige und sittliche Entwicklung und den Schutz der Familie für die Ausübung ihres hohen und heiligen Berufes"[4]). Er hebt hervor „daß es sich bei der Arbeiterschutzgesetzgebung nicht um die Betätigung humaner Absichten handelt, um Gnaden, die man gewähren oder verweigern mag, sondern um Ansprüche,

1) Naturrecht und Sozialpolitik, S. 27.
2) „ „ „ S. 7.
3) „ „ „ S. 22.
4) Aus meinem Leben S. 324.

die im natürlichen Rechte begründet sind"[1]). Die Arbeiterschutzgesetzgebung soll in erster Linie Schutzmaßregeln für die Fabrikarbeit treffen, um die Arbeiter vor gesundheitlichen Schäden zu bewahren. Es sollen vor allem hygienische Einrichtungen getroffen werden, um den Arbeitern gesunde Arbeitsverhältnisse zu schaffen. „Je größer die aus der besonderen Beschaffenheit der Arbeit hervorgehenden Gefahren sind, desto nachdrücklicher und umfassender müssen die schützenden Vorkehrungen sein. Wo solche in einem bestimmten Produktionszweige nicht zu beschaffen sind, ist derselbe als unberechtigt zu verbieten"[2]).

Die Arbeiterschutzgesetzgebung soll sich ferner auf eine Begrenzung der zulässigen Arbeitszeit erstrecken, um auch in dieser Beziehung den Arbeiter vor gesundheitlicher Schädigung zu schützen. Das Maximum der Arbeitszeit soll danach bemessen werden, ob es sich um männliche oder weibliche Arbeitskräfte, um jugendliche oder erwachsene Arbeiter handelt. Das Maximum für den erwachsenen männlichen Arbeiter soll nach v. Hertling nicht mehr als 12 Stunden betragen, eine Forderung, die durch die modernen gesetzlichen Bestimmungen und das internationale Abkommen über den 8 Stundentag schon weit überholt ist.

Innerhalb der Arbeiterschutzgesetzgebung verlangt v. Hertling auch die Sicherung der Sonntagsruhe für die Arbeiter. Er bezeichnet es als ein Gebot des natürlichen Rechts, daß der Arbeiter nicht gezwungen werde am Sonntag zu arbeiten.

Als eine weitere Aufgabe der Arbeiterschutzgesetzgebung betrachtet v. Hertling den Schutz der Kinder. Der Staat soll der Kindererziehung seine besondere Aufmerksamkeit schenken und vor allem Maßnahmen treffen, die die genügende Erziehung gewährleisten, und welche verbieten, Kinder vor einem gewissen Alter zur Arbeit heranzuziehen, bevor ihre geistige und sittliche Entwicklung beendet ist. Der Staat soll sich ferner des Schutzes der Familie annehmen, welche ja die Grundlage des Staates ist. Die Stärkung der Familie liegt daher im Interesse des Staates.

Als letzte Forderung der Arbeiterschutzgesetzgebung soll der Staat die Unterstützung des mittellosen Bürgers in seine Aufgaben einbeziehen. Die Armenpflege des Staates, welche auf dem Prinzip der Gerechtigkeit beruht, soll aber die christliche Wohltätigkeit, die auf dem Prinzip der christlichen Nächstenliebe beruhende Karitas nicht ersetzen. Die christliche

1) Naturrecht und Sozialpolitik, S. 44.
2) „ „ „ S. 45.

Wohltätigkeit geschieht freiwillig und kann keinem Zwang unterstellt werden, während die staatliche Armenpflege einer staatlichen Regelung unterliegt.

v. Hertling befaßt sich außerhalb der Arbeiterschutzgesetzgebung auch mit der Lohnfrage. Er fordert, um eine Ausbeutung des Arbeiters zu vermeiden, einen Lohn, der mindestens die Befriedigung der notwendigen Lebensbedürfnisse gestattet. Ein Lohn, der dies nicht zulasse, sei nicht nur eine Ausbeutung des Arbeiters, sondern auch ein Vergehen gegen die Gesamtheit, „die nun aus ihren Mitteln auf dem Wege der Armenpflege ersetzen muß, was der Nächstverpflichtete zu geben unterläßt[1])". v. Hertling trägt sich auch mit dem Gedanken der gesetzlichen Feststellung eines Minimallohnes. Dieser Lohn soll dem bereits oben dargestellten Lohn entsprechen. Bei seiner Festsetzung sollen gewisse Verhältnisse berücksichtigt werden, die auf die Lebenskosten von Einfluß sind. v. Hertling ist sich aber nicht klar darüber, ob eine solche staatliche Regelung im dauernden Interesse der Arbeiter liege oder nicht. Er verweist dabei auf die korporativen Organisationen, die eine solche Aufgabe vielleicht besser lösen könnten.

Soweit gehen in kurzen Zügen die sozialpolitischen Forderungen v. Hertlings für die Arbeiterschaft. Er ist in seinen Sozialanschauungen aber nicht so einseitig, daß er in ihnen nur der Sozialpolitik Raum geben würde. Er erkennt die Gefahren, die in einer allzu weitgreifenden Intervention des Staates liegen. Darum verweist er noch auf die Möglichkeiten, die die korporativen Zusammenschlüsse der Arbeiter erfüllen können. Als Vertreter der freieren sozialpolitischen Richtung tritt er wohl dem Gedanken einer Wiedererrichtung der mittelalterlichen Stände- und Zunftorganisationen entgegen, aber er will die korporative Idee doch nicht völlig aus dem Bereich des sozialen Problems ausschließen. Er tritt ein für eine freie, von jedem Zwang unabhängige Bildung von korporativen Assoziationen der Arbeiter. v. Hertling weist auf die Aufgaben hin, welche diese korporativen Verbände zu erfüllen hätten. „Eine organisierte Arbeiterschaft dagegen kann auf die allgemeine Festsetzung der Arbeitsbedingungen Einfluß gewinnen und den Einzelnen in Stand setzen, einen Arbeitsvertrag nur unter den für ihn vorteilhaftesten Bedingungen einzugehen. Hierzu bedarf es eines Fonds, der aus den Beiträgen der Mitglieder aufgesammelt wird, und des Bewußtseins völliger Solidarität der Interessen, sodaß jederzeit Einer für Alle und Alle für Einen einzutreten bereit sind. Vereinigt eine solche Assoziation alle Arbeiter eines bestimm-

1) Naturrecht und Sozialpolitik, S. 62.

ten Produktionszweiges innerhalb eines größeren Industriebezirks, so wird sie im Stande sein, dem Wechsel in der Nachfrage nach Arbeitskräften dadurch zu entsprechen, daß sie die Arbeiter von den Orten zurückzieht, wo die Nachfrage sinkt, und sie dahin schickt, wo noch Nachfrage vorhanden ist. Sie wird verhindern, daß das einzelne Mitglied in seinen Forderungen unter das allgemein angenommene Maß heruntergehe, und sie kann bewirken, daß bei steigender Konjunktur auch die Löhne allgemein eine Steigerung erfahren[1])". Die Hauptaufgabe der korporativen Arbeiter-Assoziationen soll die Regelung der Festsetzung des Arbeitslohnes sein, ja v. Hertling sieht darin für Deutschland noch die einzige Aufgabe der Assoziation nach der Verwirklichung der staatlichen Arbeiterversicherung. Der Mangel, den v. Hertling den Arbeiterassoziationen vorwirft, ist der, daß sie dem Arbeiter keinen persönlichen Anteil an seiner Arbeit geben. Es sei notwendig, dem Arbeiter ein eigenes Interesse an seiner Arbeit zu verschaffen mit dem Ziel, „die Gegenüberstellung von Kapital und Arbeit zu überwinden und die Arbeiter selbst, einzeln oder in Gruppen, zu Unternehmern zu machen[2])". v. Hertling denkt hier an die Produktivgenossenschaften, die ja schon in starkem Maße das Interesse einiger Vertreter der katholischen Soziallehren in Anspruch nahmen. Besonders beschäftigte sich Ketteler mit ihnen. Insgesamt aber erwartet v. Hertling von den Arbeiterverbänden, gleich welcher Art, keine großen Erfolge für die Arbeiterschaft. Mehr verspricht er sich von einer Dezentralisation der Industrie, die geeignet sei, die sozialen Schäden und Nachteile des Großbetriebs auszuschalten. Mit anderen Worten verfolgt er eine Rückkehr vom Großbetrieb zu den Kleinbetrieben. Eine solche Dezentralisation der Industrie würde sich als das wirksamste Mittel erweisen zur Beseitigung der sozialen Uebelstände, welche sich an die Entwicklung der gewerblichen Produktion in der Neuzeit geknüpft haben. Das Zusammenströmen großer Arbeitermassen in einzelnen Industriestätten würde nachlassen, die Krisen, welche durch Schwankungen des Weltmarktes herbeigeführt zu werden pflegen, würden beseitigt oder doch erheblich eingeschränkt werden, denn die vielen kleinen Betriebe würden jeder nur für räumlich abgegrenztes und darum leicht übersehbares Absatzgebiet arbeiten und sich den Verhältnissen desselben ohne Mühe anpassen"[3]).

v. Hertling beschränkt sich in seinen Sozialanschauungen nicht auf die Betrachtung der Lage der Arbeiterschaft. Beson-

1) Naturrecht und Sozialpolitik, S. 63/64
2) " " " S. 79
3) " " " S. 80

dere Aufmerksamkeit widmete er dem Mittelstande, dem er das Los, zum Proletarier herabzusinken, ersparen wollte. Seine Parole lautete deshalb „Erhaltung des Mittelstandes". Er befaßte sich vor allem mit der Frage der Erhaltung des Bauern- und des Handwerkerstandes. Er betont die Notwendigkeit einer gesunden Lage der Bauernschaft für den Staat. „Die Lage der bäuerlichen Bevölkerung bildet den eigentlichen Maßstab für die Macht eines Staates. Für die Erhaltung derselben, wo sie besteht, erwächst dem Staate der wertvollste Bundesgenosse in dem Charakter und der Sinnesweise der Bevölkerung selbst[1])". An erster Stelle fordert v. Hertling eine Regelung des Erbrechtes, das eine Zersplitterung der Höfe durch den Erbgang vermeiden müsse. Ferner fordert er für die Landwirtschaft „die Beschaffung billigen Kredits und die Beförderung des Genossenschaftswesens zur Durchführung von Meliorationen oder Anschaffung von landwirtschaftlichen Maschinen". v. Hertling betont, daß die Sozialpolitik in dieser Beziehung noch wichtige Aufgaben zu erfüllen habe.

Stärker noch als die Bauernschaft sei der Handwerkerstand in seiner Existenz bedroht, gefährdet durch die Massenproduktion des Großbetriebs. Er weist die Errichtung von obligatorischen Innungen, wie sie von verschiedenen Seiten, besonders von Hitze, gefordert wurde, zurück und überläßt die Errichtung solcher Innungen dem freien Ermessen der beteiligten Kreise. Er will nicht „den Schutz des handwerklichen Betriebes, sondern den Schutz des Handwerkerstandes[2])". Es sei hier die einzige Aufgabe der Sozialpolitik, den Handwerkerstand „vor dem Aufgehen in der Masse der Industriearbeiter zu schützen[3])".

v. Hertling fundiert seine Soziallehren auf dem christlichen Gedanken. Eine Sozialreform ist nur im christlichen Geiste möglich. Wenn bis heute eine Lösung der sozialen Frage nicht gelang, so ist das nicht auf einen Mangel der christlichen Lehren zurückzuführen, sondern darauf, daß die christliche Gesinnung nicht tief genug in das gesamte soziale Leben eingedrungen ist. Darum gilt es den Geist des Christentums in der Menschheit zu vertiefen, wenn ein Fortschritt in der sozialen Lage erreicht werden soll. „Daß der Predigt des Christentums die weiteste Bahn eröffnet, daß jedes Hindernis beseitigt werde, welches der Kirche in der vollen Entfaltung ihres segensreichen Berufes entgegenstehen könnte, ist daher eine, welche nicht oft genug erhoben werden kann. Auch die vollendetste soziale Gesetzgebung würde diese Mission nicht überflüs-

1) Naturrecht und Sozialpolitik, S. 75
2) Aus meinem Leben, S. 93.
3) Naturrecht und Sozialpolitik, S. 77

sig machen, denn das Gesetz des Staates gibt überall nur den äußeren Rahmen. Die rechte Erfüllung, die volle Verwirklichung der sittlichen Ordnung kommt nur durch die Handlungen des Einzelnen, welche von sittlicher Gesinnung getragen ist[1])".

In der Grundlage seiner Soziallehre stützt sich v. Hertling auf die Lehren des Thomas von Aquin. Es lassen sich deutlich gleiche Züge erkennen bei der Darstellung des Naturrechts und seinem Ursprung im göttlichen Gesetz.

Durch seine politische Tätigkeit und seine Stellung innerhalb der Zentrumspartei gelang es v. Hertling maßgebenden Einfluß in der Gestaltung der Sozialpolitik zu gewinnen. Später ging dieser Einfluß jedoch wieder verloren, als sich ein Richtungswechsel in der Partei vollzog, als sich die Zentrumspartei von der sozialpolitischen Auffasung abwandte und die Erweiterung der staatlichen Zwangsbefugnis vertrat.

1) Naturrecht und Sozialpolitik S. 71

Die Neoromantiker.

(Die neue ständische Richtung.)

In der neuesten Zeit beginnt sich in der Sozialbewegung übereinstimmend mit der Entwicklung in der Volkswirtschaftslehre eine Richtung herauszubilden, die die neuromantische Richtung genannt wird. Man kann sie auch die neue ständische Richtung nennen, weil sie wieder den ständischen Gedanken aufgreift, ausgehend von der politischen Romantik. Diese Neoromantik muß nun wieder als die geistige Reaktion auf die vorhergehende Richtung der Soziallehren betrachtet werden. Wir haben in unserer Arbeit dargestellt, wie die Romantik als Reaktion auf die Aufklärung, die sozialpolitische Richtung als Gegenströmung auf die auf der Romantik aufbauenden ständischen Richtung aufzufassen ist. Im gleichen Sinne muß die Neoromantik, die wieder zu der ständischen Auffassung zurückkehrt, als Reaktion auf die sozialpolitische Richtung betrachtet werden. Die sozialpolitische Richtung ließ den ständischen Gedanken fallen, weil sie darin eine zu weitgehende Bindung der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung sah, und trat deshalb für eine freiere Entwicklung ein. Sie wollte dem individualistischen Moment mehr freien Raum geben. Die Neoromantik dagegen lehnt diese individualistische Gestaltung ab und kehrt zu der stärkeren Betonung des Gemeinschaftsgedankens zurück, der sich hier in der ständischen „Idee" äußert. Wir finden wieder starke Anklänge an die Romantik selbst. Es tauchen verschiedentlich Gedanken der Romantiker auf, besonders die „Ideen" Adam Müllers lassen sich öfters feststellen. Die Gemeinschaftsbetonung ist wie bei der Romantik das hervortretendste Merkmal dieser Neuromantik. Auch tritt hier wieder das Konkrete gegenüber dem Gedanklichen zurück, die „Idee" tritt wieder an die Stelle des „Begriffs", eine Erscheinung, welche für die romantische Richtung typisch ist, und wie wir sie eingehend bei den Romantikern geschildert haben.

Interessant ist es, daß so die katholische Sozialbewegung im Laufe der Zeit wieder an den Ausgangspunkt zurückgekommen ist. Die Wurzel der Soziallehren sahen wir in der Romantik. Ueber die ständische und sozialpolitische Richtung hinüber findet sie sich wieder zur Romantik, wenigstens ihrer Ideologie nach, zurück, so daß man sagen kann, daß

die katholischen Soziallehren in den letzten 10 Jahren in ihrer Ideenrichtung sich in einem Kreislauf bewegt haben.

Die Bewegung der Neuromantik ist gegenwärtig noch in voller Entwicklung begriffen, so daß es unmöglich ist schon ein umfassendes Bild von ihr zu geben. Wir wollen nun hier versuchen, soweit sich die Bewegung übersehen läßt, einen Einblick in die Ideenrichtung der neuen ständischen Richtung zu geben an Hand der verschiedenen Vertreter der Neoromantik. Es läßt sich feststellen, daß auch hier verschiedene Abweichungen bestehen, die wohl hauptsächlich daraus zu erklären sind, daß die Bewegung eben noch im Werden begriffen ist.

Als einer der ersten und auch der wichtigsten Vertreter der Neuromantik ist der Soziologe und Volkswirtschaftler Othmar Spann zu betrachten, der durch seine universalistische Lehre bekannt ist. Wir haben uns in diesem Rahmen nur in beschränktem Maße mit seinen universalistischen Ideen zu befassen, eben nur soweit als er darauf seine ständischen Gedanken aufbaut. Zu einer Skizzierung des Universalismus in äußerst knapper Form, die ja zum Verständnis seiner ständischen Gedanken notwendig ist, wollen wir Spann selber sprechen lassen. Er sagt in seiner Gesellschaftsphilosophie[1]): „Das Wesentlichste des Universalismus ist, daß er den einzelnen Menschen in seiner Geistigkeit nicht als in sich selbst beruhend und selbstbestimmt auffaßt, sondern gliedhaft; und das heißt: daß er in der geistigen Gegenseitigkeit der Individuen untereinander das eigentlich schöpferische, belebende Prinzip der Einzelnen erkennt. Glied weist auf Ganzes. Die „Gesellschaft" ist Ganzheit, ist daher eine eigene Realität. Die Realität der „Gesellschaft" liegt demnach nicht in der Summierung der Einzelnen (wie beim Individualismus), und somit überhaupt nicht eigentlich im Einzelnen als solchem, sondern sie liegt in jener eigenartigen Daseinsweise des menschlichen Geistes, die in dessen geistiger Gegenseitigkeit und wesenhafter Verbundenheit mit dem anderen Geiste, mit dem anderen Menschen gegeben ist: in der Gemeinschaft. . . . . Der Universalismus geht von dem Begriffe der Gesellschaft als einer geistigen Ganzheit aus, deren geistige Glieder (Organe) bloß die Einzelnen sind." Der Einzelne ist nach dem Universalismus nur in der Gemeinschaft und durch die Gemeinschaft denkbar, er ist also nicht isoliert, sondern Glied in der Gemeinschaft. Aber die Einzelnen verlieren dadurch nicht ihre innere Freiheit und Selbständigkeit, sondern der Universalismus spricht dem Gliede ein „Eigenleben" zu. Aber das Ganze ist immer vor dem Teil und auch dem Teil (Glied) übergeordnet. In ihrem

1) O. Spann, Gesellschaftsphilosophie. Im Handbuch der Philosophie. 1928. S. 12-13

Innern wird die Gesellschaft nach universalistischer Auffassung gestaltet durch das Gesetz der Gerechtigkeit, wobei hier die objektive oder nach Aristoteles die austeilende Gerechtigkeit zu verstehen ist. Diese besagt, „daß der Einzelne als Organ des Ganzen ausgebildet werden soll. Ihr tritt die Gerechtigkeit, die der Einzelne von seinem Standpunkt aus fordert, zur Seite, die man „empfangende Gerechtigkeit" nennen kann. Sie bedeutet, daß der Einzelne in der ihm zukommenden, d. h. seine wertvollen Fähigkeiten ausbildenden Weise Glied sein soll"[1]). Die austeilende Gerechtigkeit ist also die Gerechtigkeit vom Ganzen aus betrachtet, während die empfangende oder hingebende Gerechtigkeit vom Standpunkt des Einzelnen ausgeht.

Von den wichtigsten Formen universalistischer Auffassung interessiert uns hier speziell die ständische oder körperschaftliche Auffassung von der Spann sagt: „Die vollkommenste Auffassung des Universalismus ist sowohl in staatlicher wie wirtschaftlicher Hinsicht die körperschaftliche, im weitesten Sinn des Wortes auch „ständische" genannt"[2]). Wir haben uns nun hier mit der wirtschaftlichen ständischen Auffassung zu befassen.

Bevor wir uns nun der ständischen Ordnung im Sinne Spanns zuwenden, müssen wir noch feststellen, was Spann unter „Stand" versteht und von welchen Gemeinschaftsformen er hierbei ausgeht. Wir haben bereits gesehen, daß Spann die „Gesellschaft", das Ganze, gliedert in Teilinhalte, in Teile oder auch Glieder. Diese Teilinhalte erhalten ihre innere Kraft durch eine gewisse Gleichartigkeit der in diesem Teil Zusammengeschlossenen. Die Teilinhalte oder „Objektivationssysteme" wie Spann sie bezeichnet, zerfallen in zwei Hauptgruppen. Die erste Gruppe besteht aus geistigen Gemeinschaften, die Spann „Gemeinschaften" oder Gezweiungen" nennt, und die zweite Gruppe bilden die Gemeinschaften, die aus der Gemeinsamkeit des Handelns entstehen, und die er „Genossenschaften" oder „handelnde Gemeinsamkeiten" nennt. Die geistigen Gemeinschaften sind, wie wir ja schon sahen, das Primäre, zielgebend, während die Genossenschaften die Ziele zu verwirklichen suchen, nur dienend sind. Bei den Genossenschaften unterscheidet Spann wiederum mittelbeschaffende Genossenschaften, „d. h. Gemeinsamkeiten mittelbeschaffenden Handelns". Unter dem Begriffe der Mittelbeschaffung versteht Spann auch die Wirtschaft als solche, die er schließlich definiert als „Gliederbau von Mitteln für Ziele". Aufbauend auf sein philosophisches System des Universalimus stellt bei ihm die Wirtschaft

1) Gesellschaftsphilosophie S. 13-14
2) a. a. O. S. 14

sich dar als „jenes Teilganzes im Gesamtganzen der Gesellschaft, welches das Gebäude der Mittel für Ziele enthält". Wir haben hier den Wirtschaftsbegriff Spanns gestreift, um nachher zu verstehen, was er mit wirtschaftlichen Ständen meint. Ferner sind bei den Genossenschaften zu unterscheiden Gemeinsamkeiten als Hilfshandeln. Dieses Hilfshandeln kann nun entweder „die Vollzugsbedingung geistigen Austausches schaffen" oder aber „die Wiederkehr geistiger Gemeinsamkeiten und dienenden Handelns" sichern als Ordnen, „Organisation" oder Veranstaltung. Und schließlich unterscheidet Spann noch ein Hilfshandeln höherer Ordnung, worunter ein Hilfshandeln zu verstehen ist, welches das andere Hilfshandeln, das organisierende Handeln, unterstützt.

Das organisierende Handeln hat die Eigenschaft, daß es nur verhältnismäßig Gleichartiges organisieren kann. Das verhältnismäßig Gleichartige ist nun nicht als eine vollständige Gleichheit zu verstehen, sondern es ist damit nur eine beschränkte Gleichartigkeit zu verstehen, es sind nur gleichartige Züge, wie z. B. gleichartige Interessen. Das organisierende Handeln faßt nun diese gleichartigen Züge zusammen. Diese Bedingung der Gleichartigkeit nennt Spann den ständischen Zug aller Organisation, wobei er das Wort „ständisch" im weitesten Sinne auffaßt. Er will mit der Bezeichnung „ständisch" die Tatsache einer Schichtung darstellen, wobei er voraussetzt, daß „Schichtung" immer eine gewisse Gleichartigkeit des Zusammengeschlossenen bedeutet. „Veranstaltung (organisierendes Handeln) faßt durch ihren ständischen Zug die gesellschaftlichen Kreise zu verhältnismäßig gleichartigen handelnden Ganzheiten zusammen. Diese Ganzheiten nennen wir Stände, was wieder im weitesten Sinne des Wortes zu verstehen ist[1])".

Bei den Ständen sind nun wesentlich zwei Hauptarten zu unterscheiden, die geistigen und die handelnden Stände. Der geistige Stand ist die Gemeinschaft betrachtet als Glied der geistigen Inhalte aller Gemeinschaften. Als Geistiges kann er aber nach außen nicht in Erscheinung treten, nicht wirklich Stand sein. Dies ist erst möglich, wenn der geistige Stand in einem handelnden Stand verwirklicht wird. Der geistige Stand ist also die Grundlage des Handelnden, das Primäre, während der handelnde Stand darauf praktisch aufbaut. Entsprechend den Arten des Handelns, die wir bereits besprochen haben, gibt es wirtschaftliche und politische Stände. Die wirtschaftlichen Stände haben das mittelbeschaffende Handeln als Grundlage, während die politischen Stände vom Hilfshandeln aus ausgehen.

1) Gesellschaftsphilosophie. S. 102

Innerhalb des allgemeinen Begriffes „Stand" macht Spann noch verschiedene Unterscheidungen, die wir noch anführen müssen, um seine Terminologie ganz zu erkennen. Er unterscheidet[1]):

1.) geistiger Stand oder latenter Stand, Vor-Stand.

2.) handelnder Stand oder wirksamer Stand, Stand im eigentlichen Sinne oder Voll-Stand.

3.) zu gemeinsamem Handeln einheitlich zusammengefaßter Stand, durchgehend organisierter Stand oder: zünftiger Stand. Da die handelnden Stände wieder in sich gegliedert sind, ist ferner zu unterscheiden,

4.) die vertikale Gliederung eines Standes nach Rangstufen. Die Rangstufe eines zünftigen Standes nennen wir Teilstand, Rangstand oder auch: Rangklasse, Binnenstand, Standesstufe:

5.) die horizontale Gliederung mehrerer Stände ergibt die Zusammenfassung gleichartiger Teilstände oder Standesstufen aus verschiedenen zünftigen Ständen, die Standesgruppe oder rangmäßige Standes-Gesellschaft.

6.) der Stand in seiner Herrschaftsstellung betrachtet: politischer Stand.

Wir haben bereits festgestellt, daß die geistigen Gemeinschaften, die geistigen Stände, die Grundlagen der handelnden Stände sind. Bevor wir uns also konkret mit den handelnden Ständen befassen können, müssen wir noch die geistigen Gemeinschaften erkennen, auf denen sie aufbauen.

Die ursprünglichste und unterste Stufe der geistigen Gemeinschaften nennt Spann die „niedrigen Handarbeiter". Es ist ausschließlich eine Gemeinsamkeit der sinnlichen Empfindungen, der Vitalität. Als handelnden wirtschaftlichen Stand leitet Spann daraus den Stand der Handarbeiter ab. Dazu zählt er „den großen Haufen, die große Menge der Menschen überhaupt"[2]). Diese Gemeinschaft und dieser Stand stellen die unterste Stufe der Gesellschaft dar.

Darauf baut sich die Gemeinschaft der „höheren Arbeiter" auf, deren Gemeinsamkeit bereits aus höheren geistigen Inhalten besteht. Diese sind jedoch nicht schöpferisch, sondern nur teilnehmend, passiv. Der wirtschaftliche Stand, der dieser Gemeinschaft entspricht ist der der höheren Arbeiter, der in folgende Gruppen zerfällt in die höheren Handarbeiter oder Kunstwerker und in die niederen oder darstellenden

1) Der wahre Staat 1921. S. 209.
2) „ „ „ S. 211.

Geistesarbeiter. Zu den höheren Handarbeitern gehört das ganze Kunstgewerbe im weitesten Sinne. Zu den darstellenden Geistesarbeitern zählt Spann alle jene, die eine nachschöpfende Arbeit leisten wie z. B. Schauspieler, Musiker und Beamte. Dieser Stand bildet schon eine wesentlich höhere Stufe innerhalb der Gesellschaft. Auf einer noch höheren Stufe, ja der höchsten Stufe überhaupt, steht die Gemeinschaft der schöpferischen, geistigen Arbeiter. Sie ist durch die höchsten geistigen Inhalte gekennzeichnet, die den Menschengeist beschäftigen können. Es sind Kunst, Wissenschaft, Religion. Wesentlich ist hier das rein schöpferische Moment. Entsprechend der geistigen Durchdringung dieses Standes ist ein ihm analoger handelnder Stand nicht denkbar. Er nimmt im Aufbau der Gesellschaft den höchsten Rang ein, weil er der Stand der „Genies, der Vorbilder, der Bahnbrecher, der ersten Bildner und Erzieher, der geistigen Helden ist". Zwischen den Stand der schöpferischen geistigen Arbeiter und den der niederen Geistesarbeites schiebt Spann noch einen vermittelnden geistigen Stand ein. Hier reiht er alle jene ein, die zwar reine Geistesarbeit leisten, denen jedoch als wesentliches das schöpferische Moment fehlt. Hier denkt er an unbedeutendere Dichter und Komponisten, an die Kritiker und vor allem an die Erfinder.

Während Spann bisher die Stände von ihrer geistigen Grundlage aus betrachtet hat, und sie danach abstufte, so zieht er aber außerdem noch ein anderes wichtiges Moment in Betracht, um jene zu erfassen, die auch schöpferisch tätig sind, aber nicht in rein geistiger Hinsicht Ausgehend von dem veranstaltenden oder organisierenden Handeln, von dem wir ja schon gesprochen haben, betrachtet er diejenigen, die durch Organisation selbständiges, schöpferisches leisten. Es sind die Organisatoren, die in der Wirtschaft verkörpert sind durch die Unternehmer und die höheren Angestellten, welche selbständische organisatorische Arbeit leisten. Spann nennt diesen Stand, den der Wirtschaftsführer. Die Leistung dieser Wirtschaftsführer besteht wesentlich nicht, wie schon erwähnt, in geistiger Tätigkeit, sondern das schöpferische Element ist hier im Vordergrund. Spann bezeichnet ihre Leistung „als wirtschaftserzeugendes Handeln".

Was die Wirtschaftsführer in der Wirtschaft, das leisten in politischer Beziehung im Staate die Organisatoren des Staates, die Spann die Staatsführer bezeichnet. Ihre Aufgabe bezieht sich auf die gesamte Organisation des Gemeinschaftslebens, sie ist also allgemeiner Natur und folglich der Wirtschaftsorganisation übergeordnet, schließt diese in sich ein. Der Staatsführer „ist schöpferischer Gestalter von Gemeinschaften aus Elementen, die der Vergemeinschaftung fähig sind: das geistig-sittli-

che Leben ordnen heißt auch, es gestalten, bilden, heißt, dieses stärken, jenes schwächen". Innerhalb des politischen Standes stehen zwei Sondergruppen, die höheren Krieger und der Priesterstand.

Alle Stände, die wir bis jetzt kennen gelernt haben, erfüllen nun noch eine ganz besondere Aufgabe. Sie alle üben, je nach ihrer Eigenart, noch das Amt eines Lehrers aus. Die Handarbeiter wirken in dieser Aufgabe, indem sie Lehrlinge heranbilden. Bei den Führerständen ist es zwar schwer von einem Lehren zu sprechen, aber ein gewisser Einfluß wirkt sich doch aus. Am meisten trifft dies noch zu für den Stand der schöpferischen geistigen Arbeiter. Denn hier sammelt jeder eine Anzahl Schüler um sich, denen er seine Lehren lehrt, und welche sie dann übernehmen, um sie weiter zu verbreiten.

Bevor wir uns nun der praktischen Gestaltung der Stände zuwenden, wollen wir noch einen Rückblick werfen auf die Gliederung der Stände, ihren Aufbau und auf die spezifischen Eigenschaften des Standes in der Spannschen Auffassung.

Die Gliederung der Stände nach dem bisher festgestellten, ergibt folgendes Bild:

1.) Die Handarbeiter (verankert im sinnlich-vitalen Leben).
2.) Die höheren Arbeiter, zerfallend in Kunstwerker und darstellende Geistesarbeiter.
3.) Die Wirtschaftsführer.
4.) Die Staatsführer.
5.) Die Weisen oder der schöpferische höhere Lehrstand"[1].

Die strukturelle Gestaltung der Stände ergibt sich aus der geistigen Grundlage der einzelnen Stände heraus. Jeder geistig niedere Stand ist dem geistig höherstehenden untergeordnet, er wird vom höheren Stand geführt. Das Gesetz des Aufbaus lautet hier „Unterordnung des Niedern unter das Höhere". Demnach wäre nach der obenstehenden Gliederung Stand 1 dem Stand 2 untergeordnet, Stand 1 und 2 sind wieder zusammen dem 3. Stand untergeordnet. So daß schließlich alle Stände geführt werden vom höchsten geistigen Stand, dem der schöpferisch geistigen Arbeiter. (Stand 5 obiger Gliederung).

In der Idee des Standes nach Spann können wir nun verschiedene charakteristische Merkmale unterscheiden. Der Stand ist eine geistige Ganzheit, eine Gemeinschaft, im Ganzen der Gesellschaft. Als Ganzheit ist er gliedmäßig im Ganzen eingeordnet. Der Stand umfaßt gewisse gleichartige geistige Inhalte, stellt so ein Besonderes des Ganzen dar. Das Geistige

1) Der wahre Staat, S. 220

ist nun das Ursprüngliche, das Primäre, während das Handeln sich erst auf den geistigen Inhalten aufbaut. Vom wirtschaftlichen Standpunkt aus betrachtet, Wirtschaft wieder im Sinne Spanns, stellt der Stand eine Art „Genossenschaftlichkeit" dar. Da der Stand gleichartige geistige Inhalte, gleichartige Geistigkeit umfaßt, so muß der wirtschaftliche Grundbegriff hier lauten „gleiche Mittel nur für gleiche Ziele". Die geistige Gleichheit eines Standes ist aber nun nicht so eng, daß dieser Begriff hier in seiner engen Fassung Geltung hätte. Sondern entsprechend einer gewissen Lockerung der geistigen Inhalte muß auch die Gemeinsamkeit gelockert sein. Darum: „Die lockere, abgestufte, geistige Gemeinsamkeit der ständischen Gruppierungen erfordert eine lockere, abgestufte, wirtschaftliche Gemeinsamkeit". Diese Gemeinsamkeit, die Spann Genossenschaftlichkeit nennt, zieht sich nun nicht gleichmäßig durch die ganze Volkswirtschaft hindurch, sondern ist in sich selbst wieder gegliedert, abgestuft, oder wie Spann sagt „zünftig". Der Stand in seiner praktischen Gestaltung stellt eine auf Grund der gleichartigen geistigen Gedanken zu gleich abgezwecktem Handeln zusammengeschlossene Menge dar. Die Gesinnungseinheit mit der daraus folgenden Einheit des Handelns gibt die Voraussetzung für das Recht der Selbstbestimmung des Standes in eigenen Angelegenheiten Diese Selbstregierung erstreckt sich also nur nach Innen hin, während nach Außen der Stand immer dem hierarchischen Aufbau unterworfen bleibt. Die Einordnung des Einzelnen in seinen Stand gibt ihm zugleich eine andere Stellung im äußeren Leben, in der Wirtschaft. Der Stand vertritt jetzt die Interessen des Einzelnen. Es tritt nicht mehr das Individuum dem Individuum gegenüber, sondern der Stand dem Stand. Aus dem hierarchischen Aufbau, aus der gegenseitigen Abhängigkeit und Unterordnung ergibt sich nun, daß ein Kampf der Stände untereinander, wie es bei den Einzelnen der Fall ist, unmöglich ist. An die Stelle des Kampfes, des scharfen Wettbewerbes verbunden mit einer Unsicherheit des Daseins, tritt eine Zusammenarbeit auf der Basis der ständischen Lebensordnung. Die ständische Ordnung schafft einen anderen Geist in der Lebens- und Wirtschaftsauffassung. „Ruhe, Innerlichkeit und Sammlung werden daher die Geistigkeit der ständischen Gesellschaft unendlich viel mehr bestimmen, als dies heute der Fall ist". Die ständische Bindung schließt aber nicht jeden Wettbewerb in der Wirtschaft aus, sondern sie drängt ihn in den Hintergrund; denn eine völlige Ausschaltung des Wettbewerbs würde zu einer Erstarrung des wirtschaftlichen Lebens führen, jeden Fortschritt verunmöglichen. Wesentlich ist nun besonders bei der ständischen Ordnung die gegenseitige Durchdringung der Stände. Kein Stand darf sich von den anderen absondern, ein

Eigenleben führen wollen. Alle müssen sich der hierarchischen Ordnung unterordnen und sich ihrer gegenseitigen Abhängigkeit bewußt sein.

Aus der Natur des Standes in der dargestellten Spann'schen Auffassung ist nun zu erkennen der Sinn und die Idee der ständischen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung. Die ständische Ordnung richtet sich gegen den Individualismus sowohl als auch gegen den Sozialismus, sie will die extremen Forderungen dieser Richtung vermeiden. Sie richtet sich gegen die atomistische Auffassung des Individualismus (als wirtschaftliche Erscheinungsform im Liberalismus verkörpert), wie auch gegen den Kollektivismus, in der wirtschaftlichen Erscheinungsform des Sozialismus. Die ständische Ordnung kritisiert den Individualismus wegen seiner ganz rationalistischen geistigen Einstellung, die alles veräußerlicht und den inneren Wert negiert. „Die geistige Kultur des Individualismus ist Rationalismus und Wirkung nach außen, d. h. Zivilisation" Der Individualismus kennt keine Gemeinschaft, er kennt nur das Individuum, den Einzelnen, als „isolierten", vereinsamten Menschen". Die individualistische Wirtschaftsform ist der Kapitalismus mit seinen Forderungen des freien Wettbewerbes der Einzelnen und des freien Privateigentums. Die ständische Ordnung lehnt ferner den Sozialismus ab wegen seiner mechanistischen und materialistischen Einstellung, die Kritik richtet sich gegen die Verwirtschaftlichung des Lebens, dagegen daß das Leben und die Gesellschaft der Wirtschaft untergeordnet werden. Diesen beiden Richtungen gegenüber tritt die ständische Ordnung für eine Gestaltung ein, die weder einseitig das Individuum noch das Kollektiv betont. Sie befürwortet eine gesellschaftliche Ordnung, die gestützt auf eine breite geistige Grundlage, sowohl dem Individuum als auch der Gemeinschaft Rechnung trägt. Die Grundsätze und typischen Merkmale dieser ständischen Ordnung haben wir bei der Besprechung des Standes kennen gelernt.

Zum Schlusse unserer Betrachtungen der Spannschen ständischen Idee wollen wir noch kurz die praktische Gestaltung der Stände streifen, die Spann anknüpfend an die gegenwärtig schon vorhandenen Bindungen sich denkt. Zwei Tatsachen stellt er bei der Betrachtung dieser praktischen Gestaltung der Stände in den Vordergrund, den inneren und äußeren Aufbau der zünftigen Genossenschaften und die Eigentumsordnung.

Das Privateigentum soll nicht abgeschafft werden, aber es soll eine der ständischen Solidarität angepaßte, der Gemeinsamkeit entsprechende Färbung erhalten. Die Verwaltung des Eigentums bleibt zwar dem Einzelnen vorbehalten, wobei aber der Stand wie auch der Staat eine Kontrolle erhalten. Spann fordert also ein ständisch und staatlich beschränktes Privateigen-

tum. Das Privateigentum soll durch diese Beeinflussung von der Seite der Gemeinsamkeit her den Charakter eines Lehens erhalten. Unter Lehen versteht hier Spann „ein Eigentum, dessen gemeinnützige Verwaltung (durch das Obereigentum der Gesamtheit) bewirkt werden soll, das aber nicht auch von der Ganzheit selbst verwaltet wird". Zwei Merkmale schließt nun dieser ständische Eigentumsbegriff in sich, das ständische Moment der Gemeinnützigkeit und das persönliche Moment des Eigennutzens.

Was die praktische Gestaltung der Stände, die zünftigen Genossenschaften anbetrifft, so will Spann diese Neuordnung des Wirtschaftslebens nicht gewaltsam vornehmen, sondern an das bereits Vorhandene anknüpfen. Diese zünftigen Genossenschaften sollen Berufsgenossenschaften sein, denn die Grundlagen der künftigen ständischen Entwicklung sieht Spann in der Verbindung der Gewerkschaften und der Kartelle durch den Gesamtarbeitsvertrag. Durch diese gemeinsame Regelung der Arbeitsverhältnisse durch den Gesamtarbeitsvertrag entstehe eine organische Verbindung von Kartell und Gewerkschaft. Der Vertrag führe also zu der Entstehung einer Berufsgenossenschaft. Spann sieht die Fortentwicklung dieser Richtung darin, daß es gelte, „durch gesetzliche Schaffung von beruflichen Zwangsverbänden mit der Verpflichtung, Tarifverträge zu schließen, den zünftigen Berufsstand in aller Form zu organisieren[1])". Neben diesen Tarifgemeinschaften sollen noch andere Bindungen von Seiten der Arbeitgeber wie der Arbeiter ausgebildet und ausgebaut werden zu ständischen Organen, zu Zünften.

Haben wir nun den ständischen Ideengang Spanns kennen gelernt, wobei wir nach Möglichkeit in unserer Darstellung das politische Moment zurückgedrängt und uns nur dem wesentlich Wirtschafts-Soziologischen zugewendet haben, so ist auch zu erkennen, warum wir Spann der neuromantischen Richtung zugezählt haben. Es ist der gleiche Zug, den auch die Romantiker hatten, die Betonung des Gemeinschaftsgedankens, welche uns dazu veranlaßten. Nach der individualistischen Epoche macht sich wieder auf allen Gebieten des Lebens der Drang nach Bindung, nach Gemeinschaft bemerkbar. Dieses Streben hat auch die Neuromantik, die sich stark in ihren Gedanken an die Romantiker anschließt. Auch Spann ist sehr von den Romantikern beeinflußt, wie er es ja verschiedentlich in seinen Werken betont. Besonders ist es bei den Romantikern Adam Müller, an den sich Spann anschließt. Wie dieser geht auch er von dem Begriff der Gesamtheit aus. Wir finden in den Werken Spanns auch öfter Zitate Adam Müllers. Adam Müller

1) Der wahre Staat, S. 258

selbst haben wir in dem Abschnitt über die Romantiker ja näher besprochen.

Wenn wir Spann hier in den Rahmen der Entwicklung der katholischen Soziallehren hineinnahmen, so geschah das, weil Spann manches mit ihnen gemeinsam hat. Gemeinsam mit ihnen hat er den Gedanken zwischen Kapitalismus und Sozialismus eine Wirtschaftsordnung zu stellen, die auf dem ständischen Prinzip sich aufbaut. Gemeinsam ist ferner die Tatsache, daß auch er versucht an die Stelle des Gegensatzes unter den Einzelnen die Solidarität zu setzen. Ist die Grundlage auch nicht die gleiche von der Spann und die katholischen Soziallehren ausgehen, Spann baut die Solidarität auf seiner hierarchischen Ständeordnung auf, die katholischen Soziallehren gehen von dem christlichen Prinzip der Solidarität aus, so ist das Ergebnis doch das gleiche. Wenn Spann auch nirgends das religiöse Moment, das christliche Prinzip als Grundlage hervorhebt, so schließt er es vielleicht doch als selbstverständlich ein. Außerdem läßt auch die starke Anlehnung an die katholischen Vertreter der politischen Romantik wie Adam Müller und von Baader schon darauf schließen, daß er das religiöse Moment nicht vollkommen ausschaltet. Als Schüler Spanns und Vertreter des Universalismus als ständische Idee wirken noch H. Baxa und W. Heinrich.

Auch in der Schweiz finden wir einen Vertreter des neuen ständischen Gedankens, der zwar nicht auf dem Boden der Romantik fußt, und folglich eigentlich nicht direkt in den Rahmen der Neuromantik gehört, der aber wieder den ständischen Gedanken aufgreift und deshalb, in Anlehnung an den Untertitel dieses Abschnittes, der neuen ständischen Richtung zuzurechnen ist. Dieser Vertreter des ständischen Gedankens ist der Abbé Savoy in Fribourg in der Schweiz. Savoy ist in seinen sozialen Gedanken, mit Ausnahme Kettelers, vollkommen unabhängig von irgendeinem Vorbild,er stützt sich aber hauptsächlich auf ein Gestaltungsprinzip der katholischen Ideenwelt, auf die organische Gestaltung von Gesellschaft und Wirtschaft. Dieses grundlegende Prinzip der organischen Gestaltung schließt die Forderung nach einer ständischen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung in sich. Wie so viele der katholischen Sozialtheoretiker sieht Savoy im Liberalismus und der daraus folgenden kapitalistischen Wirtschaft das Hauptmoment der gegenwärtigen sozialen Not. So schreibt er im Vorwort zum 19. Kongreß der „Union romande des Corporations chrétiennes-sociales" vom Juli 1932[1]): „Cette heure sonne la fin

1) Programme du Congrès de l'Union romande des Corporation chrétinnes-soziales. 2 et 3 juillet 1932. S. 7.

du libéralisme économique et la nécessité de choisir à quelle économie nouvelle il faut se confier.

Il n'y a plus à l'heure actuelle aucun penseur qui ose croire à l'avenir du libéralisme; il y en a encore qui l'enseignent ou le défendent par paresse intellectuelle ou par égoïsme; ceux-là ne sont pas des penseurs, ce sont des salariés de la pensée ou des aveugles. La pensée en marche délaisse les vieilles utopies libérales comme un vêtement usé".

Die ständische Gestaltungsidee, der organische Aufbau, welche tief in der katholischen Soziologie verwurzelt sind, kommen bei Savoy in folgenden Worten zum Ausdruck: „Cette économie privée intrégale ne peut plus être celle de la propriété individuelle que l'ère libérale préconisait. . . . L'économie privée nouvelle sera distribuée dans les cadres familiaux et professionnels, propriété non plus d'individus ou de collectivités de hasard mais des organes naturels de la vie, familles et professions. Les individus passent, les organes sociaux durent seuls ces organes peuvent apporter aux individus protection durable, sécurité stable[1])".

Die Gemeinschaftsformen auf denen Savoy den organischen Aufbau der ständischen Organisation errichten will, sind die Familie und die beruflichen Verbände, die Korperationen. Sie sollen in ihrem Aufbau zum Ziel des ständischen Prinzips führen, zum Ständestaat. „Familles et corporations, patrimoines familiaux et corporatifs, tels sont les piliers de l'économie nouvelle dont la résultante logique sera l'état corporatif".

Das oberste Prinzip des Ständestaates ist der Dienst an der Allgemeinheit, die Pflege des Gemeinwohles. Um das Gemeinwohl zu erreichen müssen die Glieder, die Organe des Staates gepflegt und unterstützt werden. Diese Organe sind die Familie, der Berufsstand, die Korporation, und die Pflege der geistigen Güter, die Erziehung und die Religion. Die Familie, die Grundlage alles Lebens, soll in ihren materiellen und moralischen Stützen gefestigt werden, da sie ja die Wurzel des Staates ist. „Donner à la vie une famille unie, saine, forte, riche matériellement, moralement, intellectuellement, afin qu'elle y croisse abondante, saine, qu'elle y croisse vigoureuse et qu'elle s'y épanouisse belle de toute beauté possible; c'est la première tâche civique." Die Pflege der geistigen Güter ist die Voraussetzung der Kultur, welche wieder die Grundlage der Erziehung und der Religion ist. Die Religion vor allem soll auf alle Lebensgebiete als sittliche Grundlage einwirken. „Il faut ouvrir la famille à la religion, l'école â son influence, la vie publique à son action et cela, en respectant les

1) a. a. O. S. 8.

désirs des pères et des mères, les droits de Dieu et de l'Eglise sur ceux qui leur appartiennent. Il n'y aura dans les vies ni valeur morale, ni justice, ni charité ni patriotisme, ni amour du travail, ni amour du devoir, ni dévouement à la vie en dehors de l'influence chrétienne".

Die Berufe sind die produktiven Organe des Staates, von deren Wohlergehen der nationale Reichtum und der Volkswohlstand abhängig sind. Savoy will vor allem die Berufssolidarität und die Berufsfreude wieder wecken, im Interesse der Berufe selbst und auch des Staates. Zu diesem Zwecke erstrebt er eine ständische Organisation der Berufe, die Bildung von Korporationen, welche alle zusammengefaßt den Ständestaat bilden. Der Berufsstand soll eine selbständige Korporation mit öffentlichem Rechtscharakter werden. Savoy definiert die Korporation wie folgt: „La Corporation est essentiellement constituée par l'union dans un même organisme des trois fonctions du métier: travail, valeurs techniques, capital ou son représentant, la direction".

Die Aufgabe der Korporation liegt darin, daß sie eine richtige Verbindung zwischen den drei Faktoren des Berufes herstellen soll. Diese drei Faktoren sollen so miteinander verbunden sein, daß alle auf der gleichen Stufe stehen, daß keiner dem anderen über- oder untergeordnet ist. Savoy denkt hier vor allem an den Faktor Arbeit, der in der kapitalistischen Wirtschaft von den beiden anderen Faktoren beherrscht wurde. Die Korporation soll ihm nun eine gleichwertige Stelle neben den beiden anderen Faktoren einräumen, so daß schließlich alle drei Faktoren die gleiche Stufe einnehmen.

Der gliedmäßige Aufbau der Korporation innerhalb des Ständestaates vollzieht sich nun in folgender Weise. Jeder der drei Berufsfaktoren schließt sich, abgesehen von der inneren Gleichwertigkeit, in sich zusammen, er hat seine eigene Assoziation mit eigenen Statuten. Jede Assoziation regelt ihre eigenen inneren Angelegenheiten und trifft die Maßnahmen, welche ihren Bereich betreffen. Diese drei Assoziationen bleiben nun nicht voneinander getrennt, sondern sie schließen sich wieder im sogenannten Berufsrat (Conseil professionnel) zusammen. Der Berufsrat besteht also aus den Vertretern der drei Assoziationen und vertritt den Beruf gegenüber den anderen Berufen und gegenüber dem Staat. Der Berufsrat ist die oberste Behörde des Berufes und verwaltet den ganzen Berufszweig. Er regelt die möglichen Meinungsverschiedenheiten zwischen den Faktoren und ruft alle jene korporativen Institutionen ins Leben, deren der Berufsstand bedarf. Die Berufsräte endlich schließen sich zu der höch-

sten korporativen Behörde, zum Berufsparlament (Parlement professionnel) zusammen.

Der Ständestaat baut sich nun, wie wir gesehen haben, organisch auf den Korporationen und ihren Vertretungen auf. Das Wesentliche an diesem organischen korporativen System ist die Ausgleichung der Interessengegensätze unter den Berufen und zwischen den Berufsfaktoren. Vor allem aber zielt es auf eine Besserstellung der Arbeiterschaft ab, es will den Arbeiter aus der Abhängigkeit vom Kapital befreien. Das korporative System Savoy's hat in der französischen Schweiz schon seine praktische Verwirklichung gefunden in der „Fédération des Corporations". Diese umfaßt folgende Korporationen: Corp. Horlogère, Corp. Industrie, Corp. Industrie métallurgique, Corp. des commerçants, Corp. du vêtement. Jede Korporation umfaßt mehrere Kantone, von denen sich jeder unterteilt in die „association patronale" und die „association ouvrière".

Die Stellung der katholischen Kirche zum sozialen Problem.

Die Entwicklung der sozialen Verhältnisse, die teilweise kirchenfeindliche Einstellung des Sozialismus, und schließlich die Tatsache, daß man sich verschiedentlich in katholischen Kreisen auf dem sozialen Gebiet betätigt hatte, drängten zu einer Stellungnahme der katholischen Kirche zum sozialen Problem. Offiziell trat diese Stellungnahme durch das Oberhaupt der katholischen Kirche, durch den Papst in Erscheinung. Es sind hier besonders 2 Päpste, die sich mit dem sozialen Problem befaßten, der Papst Leo XIII. und Pius XI. der jetzige Papst. Wollen wir nun die Stellung der Kirche kennen lernen, so müssen wir die päpstlichen Rundschreiben, die Enzykliken, betrachten. Ideologisch interessant ist hierbei, daß Leo XIII., der ja mehr als 40 Jahre vor Pius XI. regierte, der neueren, also der sozialpolitischen Richtung der katholischen Soziallehren zuzurechnen wäre, während Pius XI. wieder mehr der früheren, der ständischen Richtung sich zuwendet.

Leo XIII. legte in seinen zahlreichen Enzykliken die Grundsätze und Anschauungen der katholischen Kirche in Bezug auf die soziale Frage dar, besonders eingehend befaßte er sich damit in seiner Enzyklika „Rerum novarum" vom 15. Mai 1891. Wenn wir die Soziallehren Leos XIII. betrachten, so können wir bei den Grundlagen, auf die er aufbaut, verschiedentlich die Lehren der Kirchengelehrten Augustinus und Thomas von Aquin erkennen, wie wir noch sehen werden. Der Grundzug der Anschauungen Leos XIII. über die soziale Frage geht darauf hinaus, daß eine Besserung der sozialen Lage nur durch eine tiefgehende Wandlung der Gesinnung im christlichen Sinne erfolgen könne. Alle Maßnahmen von Seiten der Gesellschaft oder des Staates seien zwecklos, wenn die christliche Grundlage fehle. Wenn also Maßnahmen getroffen werden sollen zur Bekämpfung der sozialen Not, so müssen sie übereinstimmen mit den Gesetzen und Lehren der Kirche.

Bevor wir auf die Behandlung der sozialen Frage eintreten, wie sie Leo XIII. dargestellt hat, möchten wir uns den Grundlagen zuwenden, auf denen Leo XIII. aufbaut.

Leo XIII. geht von der Natur des Menschen aus. Von Natur aus ist jeder Mensch frei. Denn Gott hat ihm die Vernunft gegeben, die ihm gestattet, frei zu handeln, das zu tun, was er

für richtig erkennt. Er kann wählen zwischen dem Guten und dem Bösen. Um aber die vernunftgemäße Ueberlegung des Menschen vom Bösen abzulenken und zum Guten zu führen, muß sie einer gewissen Ordnung unterliegen. „Die Ordnung der Vernunft nun nennen wir Gesetz. Ein solches nun vor allem ist das Naturgesetz, geschrieben und eingeprägt in dem Herzen eines jeden Menschen. Denn es ist nichts anderes als die menschliche Vernunft selbst, die da gebietet, das Gute zu vollbringen, verbietend die böse Tat. Diesem Gebote unserer Vernunft kommt aber die Bedeutung eines Gesetzes nur darum zu, weil es die Stimme und der Dolmetsch einer höheren Vernunft ist, dem wir unseren Geist und unsere Freiheit zu unterwerfen haben. Denn da das Gesetz Pflichten auferlegt und Rechte verleiht, so ruht seine ganze Bedeutung auf der Autorität, das ist auf einer wahren Gewalt, Pflichten zu bestimmen und Rechte zu bezeichnen und ebenso durch Strafe und Lohn den Geboten ihre Sanktion zu geben. Das alles aber könnte offenbar bei dem Menschen nicht stattfinden, wäre er der höchste Gesetzgeber der seinen Handlungen ihre Regel vorschreibt. Daraus folgt, daß das Naturgesetz das ewige Gesetz selbst ist, eingeboren dem vernünftigen Wesen, das sie hinlenkt zu dem ihnen bestimmten Ziele und entsprechenden Tun. Es ist dies eben die ewige Vernunft des Schöpfers und Regierers der ganzen Welt, Gottes selbst[1])".

Das Naturrecht ist nun die Grundlage für die Gestaltung der menschlichen Gesellschaft. Was dem Naturrecht widerspricht, ist auch dem Interesse der menschlichen Gesellschaft entgegengesetzt. Darum muß auch das menschliche Gesetz, das die Gestaltung der menschlichen Gemeinschaft regelt, sich auf die Normen des Naturrechts stützen. „Was wir nun bezüglich der Freiheit der einzelnen dargelegt haben, findet unschwer seine Anwendung auf jene, welche im gesellschaftlichen Verbande leben. Denn was die Vernunft und das Naturgesetz für den einzelnen, das wirkt in der Gesellschaft das menschliche Gesetz, zum gemeinsamen Wohle der Bürger verkündet. . . . .

Die Gebote des Naturgesetzes, welche die menschliche Gesetzgebung in sich aufnimmt, haben nicht bloß die Bedeutung eines menschlichen Gesetzes, sondern empfangen eine viel höhere und erhabenere Gewalt, weil diese vom Naturgesetze ausgeht. In Bezug auf diese Art von Gesetzen ist dies eben die Aufgabe des bürgerlichen Gesetzgebers auf Grund der allgemeinen Rechtsordnung die Bürger im Gehorsame zu erhalten, die Bösen und zu Uebertretungen Geneigten in Schranken zu

1) Enzyklika Libertas S. 14/16.

halten, damit sie vom Bösen zurückgehalten und zum Guten angetrieben werden, oder wenigstens der bürgerlichen Gesellschaft keinen Schaden noch Nachteil zufügen können[1])".

Aus dem Inhalt der menschlichen Gesetze ergibt sich nun die Gestaltung des Staates, wie sie Leo XIII. vertritt auf Grund der kirchlichen Anschauung. Leo XIII. versteht unter Staatsgewalt „nicht die zufällige Regierungsform der einzelnen Länder, sondern die Staatsgewalt der Idee nach, wie sie durch Natur und Vernunft gefordert wird, und wie sie sich nach den Grundsätzen der Offenbarung darstellt"[2]). So kennt Leo XIII. also keine bestimmte Staatsform, sondern er anerkennt alle die verschiedenen Staatsformen, wenn sie sich aufbauen auf den Naturgesetzen.

Die Aufgabe des Staates erblickt Leo XIII. darin, daß er einen gesellschaftlichen Zustand herstellt, der das Wohlergehen, sowohl der Gemeinschaft wie des Einzelnen sicherstellt. Denn er sagt: „So gebietet die Natur, daß alle Bürger mitwirken zur öffentlichen Ruhe und Wohlfahrt. Was sie hierfür zu tun haben in welcher Weise, worauf ihre Tätigkeit sich bezieht, dies ist nicht von der Natur, sondern durch menschliche Weisheit bestimmt. Diese wohlangemessene und von der rechtmäßigen Obrigkeit im besonderen vorgeschriebene Lebensordnung bildet das menschliche Gesetz im eigentlichen Sinne. Es gebietet, daß alle Bürger zu dem gemeinsamen Staatszwecke zusammenwirken, verbietet davon abzuweichen. Indem es daher in Uebereinstimmung ist und sich anschließt an die Vorschriften der Natur, führt es zum sittlich Guten und hält ab von dem, was ihm widerstrebt. Hieraus erhellt, daß die Norm und Regel für die Freiheit sowohl des einzelnen wie der gesamten menschlichen Gesellschaft durchaus auf dem ewigen Gesetze Gottes ruht. Für die menschliche Gesellschaft besteht darum die Freiheit nicht darin, daß jeder tut, was ihm beliebt, was dem Staatswesen die größte Unordnung bringen, es verwirren kann, sondern darin, daß die Staatsgesetze uns fördern in Beobachtung der Gebote des ewigen Gesetzes. Die Freiheit derer aber, welche regieren, besteht nicht darin, daß sie ohne Grund und nach Willkür befehlen können, was ebenso schändlich wäre und dem Staatswesen zum größten Verderben gereichen müßte"[3]). Die Aufgabe des Staates ist also schließlich die möglichste Förderung des Gemeinwohles.

Wir stoßen hier und auch bei der Darstellung des Naturrechts auf Gedanken, die wir schon bei Thomas von Aquin und bei Augustinus fanden. Es ist also unschwer zu erkennen, daß

1) Enzyklika Libertas S. 18/20.
2) „ Rerum novarum S. 46.
3) Libertas S. 20.

sich Leo XIII. bei seiner Staatsauffassung auf Augustinus und Thomas von Aquin stützt, die beide das Gemeinwohl als die Hauptaufgabe des Staates betrachteten. Auch das Naturrecht als Ausgangspunkt bei der Betrachtung der menschlichen Gesellschaft trat schon bei ihnen hervor.

Leo XIII. sieht die sozialen Uebel und Wirrnisse der modernen Zeit darin, daß die menschliche Gesellschaft sich abwandte von den von der Kirche vertretenen natürlichen Gesetzen, denn „klar und über allen Zweifel erhaben ist es, daß die bürgerliche Gesellschaft keine sicheren Fundamente mehr hat, wenn sie nicht auf den ewigen Grundsätzen der Wahrheit und den unwandelbaren Gesetzen des Rechtes und der Gerechtigkeit ruht, und wenn nicht die Bestrebungen der Menschen aufrichtiges Wohlwollen untereinander verbindet und so ihre wechselseitigen Pflichten und Beziehungen in Liebe ordnet"[1]).

Die soziale Frage, wie sie Leo XIII. nennt, ist nun in seiner Darstellung nicht mehr ein rein wirtschaftliches Problem, sondern eine sittliche und religiöse Frage. Ihre Lösung kann also nicht mit wirtschaftlichen Maßnahmen allein erreicht werden, sondern es ist auch eine Umwandlung der sittlichen und religiösen Gesinnung notwendig.

Aus diesem Grunde bekämpft auch Leo XIII. verschiedentlich mit scharfen Worten den Sozialismus. In einer speziellen Enzyklika „Quod Apostolici muneris" (Ueber die Gefahren des Sozialismus) vom 28. Dezember 1878 widmet er sich dieser Frage. Er verwirft die von dem Sozialismus aufgestellten Postulate, da sie den natürlichen Grundlagen der menschlichen Gesellschaft zuwiderlaufen. Er bekämpft besonders die vollständige Gleichheit aller Menschenrechte und Pflichten, und die Umwandlung des Eigentumrechtes in ein Gemeingut. Im Gegensatz zum Sozialismus, der durch den Klassenkampf das soziale Problem lösen will, betont Leo XIII. die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit aller Kreise unter Führung der Kirche. „Denn ohne Zuhilfenahme von Religion und Kirche ist kein Ausgang aus dem Wirrsale zu finden. Aber da die Hut der Religion und die Leitung der kirchlichen Kräfte und Mittel vor allem in unsere Hände gelegt ist, so könnte das Stillschweigen eine Verletzung unserer Pflicht scheinen. Allerdings ist in dieser wichtigen Frage auch die Tätigkeit und die Anstrengung anderer Faktoren unentbehrlich. Wir meinen die Fürsten und Regierungen, die besitzende Klasse und die Arbeitsherren, endlich die Arbeiter selbst, um deren Los es sich handelt. Die Kirche ist ohne Unterlaß damit beschäftigt, die soziale Lage der niederen Schichten durch nützliche Einrichtungen zu heben. Sie ist end-

1) Enzyklika Inscrutabili, S. 6.

lich vom Verlangen beseelt, daß die Kräfte und Bestrebungen aller Stände sich zur Förderung der wahren Interessen der Arbeiter zusammentun, und hält ein Vorgehen der staatlichen Autorität auf dem Wege der Gesetzgebung, innerhalb der nötigen Schranken, für unerläßlich, damit der Zweck erreicht werde. Vor allem ist also von der einmal unveränderlichen Ordnung der Dinge auszugehen, wonach in der bürgerlichen Gesellschaft eine Gleichmachung von hoch und niedrig, von arm und reich schlechthin nicht möglich ist. Es mögen die Sozialisten solche Träume zu verwirklichen suchen, aber man kämpft umsonst gegen die Naturordnung an. Es werden immerdar der Menschheit die größten und tiefgreifendsten Ungleichheiten aufgedrückt sein. Ungleich sind die Anlagen, Gesundheit und Kräfte und hiervon ist unzertrennlich die Ungleichheit in der Lebensstellung, im Besitze. Dieser Zustand ist aber ein sehr zweckmäßiger sowohl für den Einzelnen, wie für die Gesellschaft. Das gesellschaftliche Dasein erfordert nämlich eine Verschiedenheit von Kräften und eine gewisse Mannigfaltigkeit von Leistungen. Und zu diesen verschiedenen Leistungen werden die Menschen hauptsächlich durch jene Ungleichheit in der Lebensstellung angetrieben"[1]).

Auch hier stützt sich Leo XIII. wieder auf Thomas von Aquin, der schon auf die natürliche Ungleichheit der Menschen hinwies. So sollten die Menschen, die besonders mit geistigen Gaben ausgestattet sind über diejenigen herrschen, welche wohl physisch stark aber dafür in geistiger Beziehung schwächer sind. Die Ungleichheit erklärte Thomas ferner aus der Verschiedenheit der Veranlagung und Neigung eines Menschen zu einer bestimmten Arbeit.

Leo XIII. erklärt die Ungleichheiten im Besitz aus der Naturordnung. Er wendet sich gegen das Bestreben des Sozialismus, den Privatbesitz in Gemeingut umzuwandeln und betont demgegenüber den Zusammenhang des Eigentumsrechtes mit der Natur des Menschen. „Was den Menschen adelt und ihn zu der eigenen Würde erhebt, das ist der vernünftige Geist. Eben weil er aber mit Vernunft ausgestattet ist, sind ihm irdische Güter nicht zum bloßen Gebrauche anheimgegeben, wie dem Tiere, sondern er hat persönliches Besitzrecht, Besitzrecht nicht bloß auf Dinge, die beim Gebrauche verzehrt werden, sondern auch auf solche, welche nach dem Gebrauche bestehen bleiben"[2]).

Vermöge seiner Vernunft ist der Mensch imstande sich seinen eigenen Lebensunterhalt frei nach eigenem Ermessen zu gestalten. Er kann also sowohl für die Gegenwart sorgen, als

1) Rerum novarum, S. 24.
2) Rerum novarum, S. 12.

auch Vorsorge für seine Zukunft treffen. Als beste Sicherung des Unterhaltes für die Zukunft betrachtet Leo XIII. den persönlichen Bodenbesitz.

Als weiteres Argument für das Eigentumsrecht führt der Papst die Arbeit an. Die Arbeit drücke dem Arbeitsobjekt den besonderen Stempel des Bearbeiters auf. Wenn jemand zum Beispiel seine persönliche Arbeit zur Urbarmachung eines Bodens einsetze, so sei es nichts weniger als gerecht, daß dieser Boden in sein Eigentum übergehe". Wie die Wirkung ihrer Ursache folgt, so folgt die Frucht der Arbeit als rechtmäßiges Eigentum demjenigen, der die Arbeit vollzogen hat. Mit Recht hat darum die Menschheit immer im Naturgesetze die Grundlage für den Sonderbesitz und für die Teilung der irdischen Güter gefunden. Sie hat sich weise leiten lassen von der Forderung des staatlichen Gesetzes und blieb unbekümmert um vereinzelte Einreden. Durch ihre praktische Anerkennung hat sie die Jahrhunderte hindurch das Eigentumsrecht sozusagen geheiligt als einen Ausfluß der Weltordnung und als eine Grundbedingung eines friedlichen Zusammenlebens[1])".

Dem Staate weist Leo XIII. die Aufgabe zu, dieses Eigentumsrecht weitgehend zu schützen, ja der Staat solle die Erwerbung von Eigentum, besonders den niederen Klassen den Erwerb von Boden sogar begünstigen. Denn wenn es vielen Menschen möglich sei, ein kleines Eigentum zu erwerben, dann müßten allmählich die krassen Gegensätze von äußerster Armut und angehäuftem Reichtum verschwinden.

Haben wir so in großen Umrissen die Grundlagen festgestellt, die Leo XIII. seinen Soziallehren zugrunde legte, so können wir uns jetzt den sozialen Fragen und ihrer Lösung in der Darstellung des Papstes zuwenden.

Zu einer Besserung der sozialen Lage hielt es Leo XIII. für unbedingt notwendig, daß der Arbeiter einen genügenden Lohn erhalte. Er geht bei der Darstellung der Bestimmung des Lohnes von der Arbeit aus, in welcher ja der Lohn seinen Ursprung hat. „Arbeiten heißt seine Kräfte anstrengen zur Beschaffung des Lebensunterhaltes und zur Besorgung aller irdischen Bedürfnisse"[2]). Wir sehen schon aus dieser Definition der Arbeit, daß der Ertrag derselben, der Lohn, nicht nur den notwendigsten Lebensunterhalt, das Existenzminimum decken soll, sondern daß auch noch andere Bedürfnisse darüber hinaus befriedigt werden sollen.

Zwei charakteristische Merkmale schreibt Leo XIII. der Arbeit zu, die Persönlichkeit und die Notwendigkeit. Sie ist

1) Rerum novarum S. 14.
2) Rerum novarum S. 60.

persönlich, weil sie persönliches Gut des Arbeitenden ist. Er kann darüber frei verfügen, sie also für jeden ihm zusagenden Lohn leisten. Die Notwendigkeit der Arbeit entspringt aus der strengen natürlichen Pflicht eines jeden Menschen, sein Leben durch seine Arbeit zu erhalten. Gestattet so der persönliche Charakter der Arbeit dem Arbeiter zu jedem beliebigen Lohn zu arbeiten, so verlangt die Notwendigkeit, daß er nur einen solchen Lohn akzeptieren kann, der ihm seinen Lebensunterhalt ermöglicht. Wenn auch die Festsetzung des Lohnes im freien Austausch zwischen Arbeitgebern und Arbeitern erfolgt, so bleibt doch immerhin eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit bestehen, die nämlich, daß der Lohn nicht etwa so niedrig sei, daß er einem genügsamen rechtschaffenden Arbeiter den Lebensunterhalt nicht abwirft"[1]). Ja der Lohn soll sogar so hoch sein, daß es einem sparsamen Arbeiter möglich sei, ein kleines Vermögen zu ersparen.

Wir sahen schon aus der Definition der Arbeit, daß der Lohn als Minimallohn gedacht ist. Aber nicht als Minimallohn, der nur das Existenzminimum gewährt, sondern der Lohn stellt in der Darstellung Leos XIII. mehr ein kulturelles Minimum dar, das auch gestattet, gewisse Bedürfnisse über das Existenzminimum hinaus zu befriedigen.

Wie wir schon einmal bemerkten, sieht Leo XIII. in der sozialen Frage kein ausgesprochen wirtschaftliches Problem, sondern vor allem eine Frage der Gesinnung. Deshalb sollen auch alle Kreise an der Lösung mitarbeiten, und zwar unter der Leitung der Kirche. Da sich Leo gegen den Klassenkampf des Sozialismus ausspricht und für eine gegenseitige Ergänzung der beiden Klassen, der Arbeitgeber und der Arbeiter, ist, so hält er die Grundsätze der Kirche für geeignet, die beiden Parteien einander näher zu bringen. Jeder Kampf zwischen Kapital und Arbeit ist schädlich, weil beide ja doch aufeinander angewiesen sind. „Ein Grundfehler in der Behandlung der sozialen Frage ist sodann auch der, daß man das gegenseitige Verhältnis zwischen der besitzenden und der unvermögenden, arbeitenden Klasse so darstellt, als ob zwischen ihnen von Natur ein unversöhnlicher Gegensatz Platz griffe, der sie zum Kampfe aufrufe. Ganz das Gegenteil ist wahr. Die Natur hat vielmehr alles zur Eintracht, zu gegenseitiger Harmonie hingeordnet. Und so wie im menschlichen Leibe bei aller Verschiedenheit der Glieder im wechselseitigen Verhältnis Einklang und Gleichmaß vorhanden ist, so hat auch die Natur gewollt, daß im Körper der Gesellschaft jene beiden Klassen in einträchtiger Beziehung zu einander stehen und ein gewisses Gleichgewicht

1) Rerum novarum, S. 62.

hervorrufen. Die eine hat die andere durchaus notwendig. Das Kapital ist auf die Arbeit angewiesen, und die Arbeit auf das Kapital. Eintracht ist überall die unerläßliche Vorbedingung von Schönheit und Ordnung. Ein fortgesetzter Kampf dagegen erzeugt Verwilderung und Verwirrung"[1]).

Die Kirche sei besonders zur Lösung der sozialen Frage berufen, weil ihre Lehren und Gesetze geeignet seien, dem Kampfe zwischen Kapital und Arbeit die Schärfen und Härten zu nehmen. Sie lehre die Reichen gerecht zu sein gegen die Armen. Den Armen aber zeige sie, daß Armut keine Schande sei. So vermindere die Lehre der Kirche den starken Gegensatz zwischen Arm und Reich.

Mitwirken muß aber auch der Staat auf dem Wege der Gesetzgebung innerhalb gewisser Schranken. Die Staatsgewalt habe ja die Aufgabe sich zum Nutzen aller Bürger zu betätigen, sie müsse immer das Beste der Gesamtheit im Auge haben. „Die Beihilfe also, welche vom Staate zu erwarten wäre, besteht zunächst und im allgemeinen in gesetzlichen Verordnungen und Einrichtungen, die eine gedeihliche Entwicklung des Wohlstandes befördern. Hier liegt die Aufgabe einer einsichtigen Regierung, die wahre Pflicht jeder weisen Staatsleitung. Was aber im Staate vor allem den Wohlstand verbürgt, das ist Ordnung, Zucht und Sitte, ein wohlgeordnetes Familienleben, Achtung vor der Religion und Recht, mäßige Auflagen und gleichmäßige Verteilung der Lasten, Betriebsamkeit in Gewerbe, Industrie und Handel, günstiger Stand des Ackerbaus und ähnliches. Je umsichtiger alle diese Hebel benützt und gehandhabt werden, desto gesicherter ist die Wohlfahrt der Glieder des Staates. . . . . Hier eröffnet sich also eine weite Bahn, auf welcher der Staat für den Nutzen aller Klassen der Bevölkerung und insbesondere für die Lage der Arbeiter tätig sein soll. Und geht er auf dieser Bahn voran, so ist durchaus kein Vorwurf möglich, als ob er einen Uebergriff beginge. Denn nichts geht den Staat seinem Wesen nach näher an als die Pflicht das Gemeinwohl zu fördern, und je wirksamer und durchgreifender er es durch allgemeine Maßnahmen tut, desto weniger brauchen anderweitige Mittel zur Besserung der Arbeiterverhältnisse aufgesucht werden"[2]).

Besonders schreibt Leo dem Staate noch die Aufgabe zu, dem Arbeiter einen entsprechenden Lohn zuzusichern. Die Erfüllung dieser Aufgabe liege nicht nur im Interesse der Arbeiter, sondern auch im Interesse der Gesamtheit, für die es von Bedeutung sei, daß ein so wichtiger Stand wie der Arbeiter-

1) Rerum novarum, S. 26/28.
2) „ „ S. 46.

stand nicht in Not lebe. Auch der schon erwähnte Schutz des Eigentumsrechtes fällt unter die Aufgaben des Staates zur Lösung der sozialen Frage.

Mitwirken sollen schließlich auch die beiden Klassen selbst, aus deren Diskrepanz nach Leo die soziale Frage entstand. Einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Arbeitern und Arbeitgebern kennt Leo nicht, und deshalb tritt er für eine Annäherung zwischen den beiden Parteien ein, an der sie selbst mitarbeiten sollen. Den Arbeitsherren weist er die Pflichten zu, die Arbeiter nicht mit Arbeit zu überlasten und ihnen den Sinn für die Sparsamkeit zu erhalten. Ferner sollen die Arbeiter vor jeder Ausbeutung geschützt werden, indem sie den Lohn erhalten, der ihnen gebührt. Neben den schon bei der Bestimmung des Lohnes aufgezeigten Momenten soll vor allem der Grundsatz „Jedem das Seine" maßgebend sein. Schließlich sollen die Arbeiter nicht in ihren Ersparnissen geschädigt werden. „Und das umso weniger, als ihr Stand minder gegen Unrecht und Uebervorteilung geschützt ist, und ihr Eigentum, weil gering, eben deshalb größere Achtung verdient[1])".

Die Arbeiter wiederum sollen die Arbeit, zu der sie sich vertraglich verpflichtet haben, erfüllen. Sie sollen bei der Vertretung ihrer Interessen und Rechte ohne Gewalt vorgehen und keine Auflehnung stiften.

Zur wirkungsvollen Vertretung ihrer Interessen und Rechte empfiehlt Leo XIII. den Arbeitern sich zusammenzuschließen. Der gleiche natürliche Trieb, der den Menschen zum staatlichen Zusammenschluß führt, treibt ihn auch zur Vereinigung mit anderen Menschen zur Wahrung seiner Rechte und Interessen. Denn was der Einzelne mit seinen schwachen Kräften nicht erreichen kann, das vermag die Gesamtheit der Einzelnen eher zu erreichen. „Es ist die Beschränktheit der eigenen Mittel, die den Menschen stets von selbst dazu antreibt, sich mit anderen zu gegenseitiger Hilfe und Unterstützung zu verbinden[1])". Der Zusammenschluß der Arbeiter soll in den sogenannten „Arbeitervereinen" erfolgen. Der Gedanke des korporativen Zusammenschlusses der Arbeiter erfolgt in Anlehnung an die Institutionen des Mittelalters. Aber der Papst will die Vereinigungen nicht in gleicher Weise wie die Zünfte errichtet wissen, sondern er trägt den fortgeschrittenen veränderten Lebensverhältnissen Rechnung. „In der Vergangenheit haben die Korporationen von Handwerkern und Arbeitern lange Zeit eine gedeihliche Wirksamkeit entfaltet. Sie brachten nicht bloß

1) Rerum novarum, S. 30.
2) „ „ S. 68.

ihren Mitgliedern erhebliche Vorteile, sondern trugen auch viel bei zur Entwicklung von Handwerk und Industrie, wie die Geschichte dessen Zeuge ist. In einer Zeit wie die unsrige mit ihren geänderten Lebensgewohnheiten können natürlich nicht die alten Innungen in ihrer ehemaligen Gestalt wieder ins Leben gerufen werden. Die neuen Sitten, der Fortschritt in Wissenschaft und Bildung, die gesteigerten Lebensbedürfnisse, alles stellt andere Anforderungen. Aber es ist notwendig das Korporationswesen unter Beibehaltung des alten Geistes, der es belebte, den Bedürfnissen der Gegenwart anzupassen[1])".

Als Zweck dieser Vereinigungen bezeichnet Leo XIII, im Gegensatz zum Staate, der das Interesse der Gesamtheit zu verfolgen hat, den Nutzen ihrer Mitglieder zu wahren. Der Staat habe habe nicht das Recht, die Bildung solcher Vereinigungen zu verbieten, da diese auf dem Naturrecht beruhen. Dieses aber darf der Staat weder ändern noch übergehen. Leo bezeichnet es sogar als die Pflicht des Staates, diese Arbeitervereine zu schützen, „aber in ihre inneren Angelegenheiten darf er nicht eingreifen[2])".

Als Zweck der Arbeitervereine bezeichnet der Papst ferner die Hebung und Förderung der leiblichen und geistigen Lage der Arbeiter. Grundlage und Fundament muß der christliche Glaube sein. Dadurch seien auch die Richtlinien gegeben für die Gestaltung des Verhältnisses unter den Mitgliedern. Präzise Bestimmungen für die Errichtung der Vereine gibt Leo nicht, da diese von verschiedenen Faktoren abhängen, die sich von Fall zu Fall ändern können. Zu berücksichtigen seien aber unter anderem der betreffende Volkscharakter, die schon gemachten Erfahrungen und die Art und die Ertragsmöglichkeiten der verschiedenen Arbeiten.

Zur Regelung gewisser Fragen zwischen Arbeitgebern und Arbeitern seien Ausschüsse zu bilden. „Es wäre wünschenswert, daß diese Schiedsgerichte Vertreter der Arbeitgeber wie der Arbeiter in ihrem Schoße hätten, und daß Kraft der Statuten die Mitglieder der Arbeitervereine gehalten wären, sich an dieselben (die Ausschüsse) zu wenden"[3]).

Die Vertretung der Interessen der Arbeiter geschieht also direkt durch die Ausschüsse, gebildet aus Arbeitgebern und Arbeitern, während die Arbeitervereine dazu dienen, die Arbeiter zusammenzuführen und ihnen die Grundlage zu geben für die Wahrung ihrer Interessen.

1) Rerum novarum S. 66.
2) „ „ S. 74.
3) „ „ S. 76/78.

Bei einer Betrachtung der Soziallehren Leo XIII. sehen wir, daß er die soziale Frage in ihrer engsten Fassung betrachtet. Die soziale Frage ist bei ihm die soziale Lage des Arbeiterstandes. Seine ganzen Bestrebungen zielen auf eine Besserung der Stellung der Arbeiter hin. Der Papst betont vor allem die Notwendigkeit des korporativen Zusammenschlusses. Aber obwohl auch er die Bedeutung der mittelalterlichen Zünfte anerkennt, so will er doch nicht, wie die Vertreter der ständischen Richtung, diese mittelalterlichen Organisationen in die moderne Zeit hineinstellen. Er erkennt die veränderten Verhältnisse und will die Arbeitervereine an sie anpassen.

In seiner berühmten Enzyklika „Rerum novarum" weist Leo XIII. auf die Entwicklung hin, die zu der sozialen Lage der Neuzeit führte. Der Geist der Neuerung sei es, der zu den sozialen Erscheinungen geführt habe, die unbedingt einer Aenderung bedürften. Der Papst unterscheidet wohl zwischen dem modernen individualistischen Geist und dem individualistischen Wirtschaftssystem. Er erkennt das durch die Fortschritte der Technik bedingte Wirtschaftssystem an. Aber die Auswüchse der individualistischen Gesinnung verurteilt er. Und deshalb bauen sich seine ganzen Soziallehren auf einer Wandlung der Gesinnung auf. Der sittliche Wert des Menschen soll wieder hervorgehoben und ein höherer Erwerbsgedanke angestrebt werden. Betont auch Leo XIII. die Notwendigkeit sozialpolitischer Maßnahmen, so gestaltet sich bei ihm die soziale Frage doch stark nach der sozial-ethischen Seite hin.

Die Grundlage bei der Lösung der sozialen Frage muß aber die christliche Religion sein. Denn nur auf der Basis ihrer Lehren und Gesetze ist eine Gesinnungsänderung möglich. „Es wiederholen sich die gleichen Erscheinungen bei allem Wechsel der Zeiten und der Völker oft mit wunderbarer Aehnlichkeit, weil der Wettlauf der Vorsehung Gottes untergeordnet ist, welche nach ewigem Plane alle Dinge ihrem höchsten Zwecke anbequemt und dienstbar macht[1])".

Der 40. Jahrestag der Enzyklika „Rerum novarum" des Papstes Leo XIII. war der Anlaß zu einer neuen sozialen Botschaft von Seiten der Kirche. Die innerhalb dieser Frist umgestalteten sozialen Verhältnisse waren die Veranlassung zu der am 15. Mai 1931 erschienenen Enzyklika „Quadragesimo anno" des gegenwärtigen Papstes Pius XI.. Sie befaßt sich in erster Linie mit einer rückblickenden Würdigung der Enzyklika „Rerum novarum". Es wird die praktische Auswirkung ihrer Bestimmungen und Vorschläge zusammenfassend dargestellt, und besonders die Entwicklung der Arbeitervereine, deren Entste-

1) Quadragesimo anno, S. 13.

hung die Enzyklika Leo XIII. veranlaßte, geschildert. Die Gründung solcher Vereinigungen hat sich nicht nur auf die Arbeiterkreise beschränkt, sondern es entstanden solche Organisationen auch innerhalb der Bauernschaft und des Mittelstandes. Besonders hebt der Papst hervor, daß die Lehren der Enzyklika geeignet gewesen seien, die soziale Not zu lindern. Wenn auch eine vollständige Lösung nicht möglich war, „so dürfen Wir ohne Uebertreibung feststellen: in der Feuerprobe dieser Zeitspanne hat Leos Werk sich bewährt als die Magna Charta, als die sichere Grundlage aller christlichen Sozialarbeit[1])".

Die seit dem Erscheinen der Enzyklika „Rerum novarum" umgestalteten Verhältnisse erfordern aber gewisse Aenderungen und Ergänzungen der Lehren Leos XIII. So nimmt also Pius XI. auf Grund der Entwicklung der neuesten Zeit Stellung zum sozialen Problem.

Auch Pius XI. betont die Notwendigkeit des Sittengesetzes als Grundlage für die gesamte gesellschaftliche Ordnung. Alle Bereiche, so auch der gesellschaftliche, wie der wirtschaftliche Bereich sind dem Sittengesetz unterworfen. „Wir brauchen nur diesem Gesetz zu gehorsamen, um alle Einzelziele in die große Gesamtordnung der Ziele sich einreihen zu sehen, womit sie für uns ebensoviele Stufen werden auf denen wir hinaufsteigen bis zum letzten Ziel und Ende aller Dinge, zu Gott, dem höchsten, unendlichen Gut[1])".

In Bezug auf die Berechtigung und Notwendigkeit des Eigentumsrechtes stützt sich Pius IX. auf die Darstellung seines Vorgängers. Er weist noch einmal auf die doppelte Bedeutung, auf die dem Einzelwohl und die dem Gesamtwohl zukommende Bedeutung des Eigentums hin. Was die Sozialnatur des Eigentums anbetrifft, so hat der Staat die Aufgabe, das Eigentumsrecht auf die Erfordernisse des Gemeinwohles abzustimmen. Der Papst weist speziell darauf hin, daß durch diese Bestimmung das Privateigentum nicht aufgehoben werden, sondern nur vor seiner Natur zuwiderlaufenden Entwicklungen geschützt werden soll.

Pius XI. weist auch noch auf die Vermögensbildung bei den Arbeitern hin. Er betrachtet es, wie schon Leo XIII., als notwendig, daß es den Arbeitern ermöglicht werde, sich ein kleines Vermögen zu ersparen. So könne die Arbeiterschaft die heutige Daseinsunsicherheit besser überwinden und sei nicht ganz auf die staatliche Unterstützung angewiesen, wie

1) Quadragesimo anno, S. 13.
2) „ „ S. 15.

es heute der Fall ist. Insgesamt führe diese Entwicklung zu einer Entproletarisierung des Arbeiterstandes.

Aber die Voraussetzung zu dieser Entwicklung ist, daß die Arbeiter einen gerechten Lohn erhalten. Bei der Bestimmung des Lohnes geht Pius XI. von der Natur der Arbeit aus. Unterschied Leo XIII. zwei Eigenschaften der Arbeit, den persönlichen Charakter und den der Notwendigkeit, also zwei individuelle Eigenschaften, so unterscheidet Pius XI. die Individualnatur und die Sozialnatur der Arbeit. Die Individualnatur deckt sich mit der persönlichen Eigenschaft der Arbeit bei Leo XIII. Die Sozialnatur der Arbeit besteht darin, daß ihr Ertrag nur unter dem Schutz der gesellschaftlichen Rechtsordnung und in der wechselseitigen Verbundenheit der einzelnen Erwerbszweige gesichert ist. Aus der Natur der Arbeit ergibt sich nun die Bestimmung des Lohnes. Der Lohn soll im allgemeinen die Höhe des Familienlohnes erreichen. „An erster Stelle steht dem Arbeiter ein ausreichender Lohn zu für seinen und seiner Familie Lebensunterhalt"[1]). Auch dem unverheirateten Arbeiter soll durch eine gewisse Höhe des Lohnes die Möglichkeit zur Gründung einer Familie gegeben werden. Bei der Bestimmung des Lohnes ist ferner maßgebend die Lage des Unternehmens. Der Lohn soll nicht so hoch sein, daß er für einen richtig geleiteten Betrieb nicht tragbar ist. Er darf nicht die Existenz des Unternehmens gefährden „Ungerecht wäre die Forderung übertriebener Löhne, die zum Zusammenbruch des Unternehmens mit allen sich daraus ergebenden bösen Folgen für die Belegschaften selbst führen müßten. Anders wenn infolge Lässigkeit, Mangels an Initiative und dadurch verschuldeter technischer oder wirtschaftlicher Rückständigkeit die Rentabilität des Unternehmens leidet, daraus läßt sich keine Berechtigung herleiten, die Löhne zu drücken[2])".

Endlich muß bei der Bestimmung des Lohnes dem Gemeinwohl Rechnung getragen werden. Nicht nur, daß, wie schon erwähnt, den Arbeitern eine Vermögensbildung in geringem Maße ermöglicht werden soll, sondern es muß bei der Bestimmung des Lohnes auch erkannt werden, daß möglichst alle Arbeiter Arbeitsgelegenheit finden. „Man weiß ja heute, daß sowohl eine stark gedrückte als eine übersteigerte Lohnhöhe Arbeitslosigkeit verursacht. Diese Arbeitslosigkeit, wie Wir sie während unseres Pontifikates erleben müssen, ist eine furchtbare Geißel. Sie schlägt den einzelnen Arbeitslosen mit wirtschaftlicher Not und treibt ihn in sittliche Gefahren. Sie vernichtet den Wohlstand ganzer Länder, ja sie bedeutet eine Gefahr für die öffentliche

1) Quadragesimo anno S. 28.
2) „ „ S. 24.

Ordnung, Ruhe und Frieden der gesamten Welt. Die Gemeinwohlgerechtigkeit verbietet daher, ohne Rücksicht auf das Gemeinwohl nur dem eigenen Vorteil gemäß die Löhne über den zulässigen Spielraum hinaus hinabzudrücken oder hinaufzutreiben. Sie gebietet, mit vereinten Kräften des Geistes und des guten Willens nach Möglichkeit eine solche Regelung der Löhne herbeizuführen, bei der möglichst viele eine Arbeitsgelegenheit finden und von ihrer Arbeit in Ehren leben können[1])".

Als Hauptaufgabe betrachtet Pius XI. eine Erneuerung der Gesellschaftsordnung. Erneuert werden soll die gesamte soziale Ordnung, und es soll eine Reform der Gesinnung und der Institutionen vor sich gehen.

Innerhalb der staatlichen Gemeinschaft sollen nicht nur der Staat und das Individuum sich gegenüber stehen, sondern es sollen untergeordnete Gemeinschaften innerhalb des Staates eingeschaltet werden, die die Aufgaben geringerer Bedeutung zu erledigen hätten. Es ist hierbei ein hierarchischer Aufbau des sozialen Lebens vorgesehen, um die gesellschaftlichen Kräfte zu stärken. „Darum mögen die staatlichen Machthaber sich überzeugt halten: je besser durch strenge Beobachtung des Prinzips der Subsidiarität die Stufenordnung der verschiedenen Vergesellschaftungen innegehalten wird, umso stärker stehen gesellschaftliche Autorität und gesellschaftliche Wirkkraft da, umso besser und glücklicher ist es auch um den Staat bestellt[2])".

Erstrebte Leo XIII. nur einen Zusammenschluß der Arbeiter zur Wahrung ihrer Interessen und deren Vertretung, so geht der Papst Pius XI. bedeutend weiter. Er fordert eine Umbildung der heute bestehenden Klassen in Stände. Die ganze Gesellschaft soll auf einer ständischen Ordnung beruhen. Die Stände sollen sich bilden nicht nach der Stellung der Einzelnen auf dem Arbeitsmarkt, sondern „nach der verschiedenen gesellschaftlichen Funktion des Einzelnen[3])". So ergeben sich dann Berufsstände, in denen alle Berufe, wirtschaftliche und außerwirtschaftliche, zusammengefaßt sind.

Pius XI. ist der Ansicht, daß bei der neuen berufsständischen Ordnung an Stelle des heutigen Kampfes der Klassen eine Zusammenarbeit aller Berufsstände trete. Arbeiter und Arbeitgeber, jede in ihrem Stand vertreten, arbeiten so an der Ständeordnung gemeinsam mit zum Wohle der Gesamtheit.

Innerhalb dieser Ständeordnung soll aber nicht die freie Konkurrenz regelndes Prinzip sein. „Die Wettbewerbsfreiheit

1) Quadragesimo anno S. 25.
2) „ „ S. 27.
3) „ „ S. 27.

obwohl innerhalb der gehörigen Grenzen berechtigt und von zweifellosem Nutzen, kann aber unmöglich regulatives Prinzip der Wirtschaft sein"[1]). An ihre Stelle sollen höhere Kräfte zur Regelung der Wirtschaft treten, die soziale Gerechtigkeit und die soziale Liebe. „Darum müssen die staatlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen ganz und gar von dieser Gerechtigkeit durchwaltet sein. Vor allem aber tut es not, daß sie zur gesellschaftspolitischen Auswirkung kommt, d. h. eine Rechts- und Gesellschaftsordnung herbeiführt, die der Wirtschaft ganz und gar das Gepräge gibt. Seele dieser Ordnung muß die soziale Liebe sein[2])".

Die Grundlage aber, um diese Umgestaltung durchzuführen, muß sein eine sittliche Erneuerung im christlichen Geiste. Pius XI. erkennt, wie auch Leo XIII., daß eine Gesinnungswandlung vor allem nötig ist, damit eine Neuordnung der menschlichen Gesellschaft im Sinne Pius XI. vor sich gehen kann. Diese sittliche Erneuerung soll nach den Lehren und Gesetzen der christlichen Religion geschehen.

Insgesamt ist eine weitgehende Uebereinstimmung zwischen den sozialen Anschauungen der beiden Päpste vorhanden. Auf Grund der Tatsache, daß der gegenwärtige Papst wieder stark veränderten sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen gegenübersteht, ist ein teilweiser Ausbau der Lehren Leos XIII. zu verstehen. Er erkennt in weitgehendem Maße das kapitalistische Wirtschaftssystem an, soweit nicht die extremen Erscheinungen in Frage kommen. Auf jeden Fall kann von einer vollständigen Ablehnung des Kapitalismus als Wirtschaftssystem nicht gesprochen werden. Der Papst scheint verschiedentlich eine Unterscheidung zu machen zwischen einer kapitalistisch organisierten Wirtschaft und dem individualistischen Geist, der heute die Wirtschaft beherrscht, und der zu einer starken Konzentration der wirtschaftlichen Macht führte. „Die letzten Auswirkungen des individualistischen Geistes haben zur Aufhebung des freien Wettbewerbs geführt. An die Stelle der freien Marktwirtschaft trat die Vermachtung der Wirtschaft, das Gewinnstreben steigerte sich zum zügellosen Machtstreben. Dadurch kam in das ganze Wirtschaftsleben eine furchtbare, grausenerregende Härte[3])". Also nicht die kapitalistische Organisation der Wirtschaft ist für den Papst die Ursache der sozialen Mißstände, sondern der individualistische, durch die kapitalistische Wirtschaft ins Grenzenlose gesteigerte Geist. Und darum hält er eine sittliche Erneue-

1) Quadragesimo anno S. 27.
2) „ „ S. 29.
3) „ „ S. 33.

rung für die Grundlage einer sozialen Reform. Wir finden hier also den gleichen Gedanken wie bei Leo XIII. wieder.

Die Berufsstände, die Organe der berufsständischen Ordnung, stellen eine Art Interessengemeinschaft dar. Sie sind Interessengemeinschaften, weil das Interessenmoment am stärksten hervortritt. Das Interesse beruht darin daß die Vertreter der gleichen Berufe sich zusammenschließen, und daß sie in diesem Zusammenschluß eine stärkere Vertretung ihrer Rechte. sehen. Das Interessenmoment kann auch darin gesehen werden, daß sich die berufsständische Gestaltung die Förderung des Gemeinwohles zum Ziel gesetzt hat, und daß die einzelnen Stände wiederum aus dieser Förderung des Gemeinwohles ihren Nutzen ziehen werden.

Unzweifelhaft orientiert sich Pius XI. bei dem Gedanken der berufsständischen Ordnung an der Epoche der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung. Ob diese berufsständische Gestaltung im Verhältnis zu den Arbeitervereinen Leo XIII. einen Fortschritt darstellt, ist schwer zu beurteilen. Es scheint aber eine Diskrepanz vorzuliegen, wenn der Papst einerseits das moderne Wirtschaftssystem anerkennt in seinen Grundzügen, andererseits aber eine gesellschaftliche Organisation vertritt, die mit diesem Wirtschaftssystem unvereinbar ist. Ein Fortschritt ist aber darin zu sehen, daß Pius XI. die soziale Frage nicht auf die Arbeiter beschränkt, sondern daß er sie als eine allgemein gesellschaftliche Frage betrachtet. Vielleicht läßt sich die Rückkehr zum ständischen Gedanken ideologisch in die gleiche Richtung einreihen, wie sie sich in der neuesten Bewegung der Soziallehren, der Neromantik herauszubilden beginnt.

Wie sehr die Kirche sich heute wieder durch den jetzigen Papst bemüht auf das soziale Gebiet einzuwirken, zeigen die neueren Enzykliken Pius XI.. In seinem Rundschreiben über die Arbeitslosigkeit vom 2. Oktober 1931 ruft er auf zu einem Kreuzzug der Liebe und der Hilfe für die wirtschaftlich Notleidenden. Und auch im Frühjahr 1932 ist bereits wieder eine Enzyklika erschienen, die sich mit der sozialen Frage befaßt. Die Stellungnahme der Kirche zum sozialen Problem führte dann auch dazu, daß viele Vertreter der katholischen Soziallehren sich in manchen Punkten auf die Rundschreiben der Päpste stützten.

Schlußbetrachtung.

Bei der Darstellung der katholischen Soziallehren haben wir grundsätzlich zwei Richtungen unterschieden, die soziologisch-ständische Richtung, zu der auch die Neuromantik zu zählen ist, und die sozialpolitisch orientierte Richtung. Diese Unterscheidung betrachten wir als grundlegend, weil uns bei der Betrachtung der katholischen Soziallehren von der wirtschafts-soziologischen Seite her, die Verschiedenheit der Mittel und Wege der beiden Richtungen als wesentlich erschien. Diese Unterscheidung erfolgte auch auf Grund unserer soziologischen Grundlagen und Voraussetzungen, wie wir sie in der Einleitung in Anlehnung an die Gedanken Prof. Töndurys dargestellt haben.

Wenn wir nun die beiden Richtungen auf das Mittel untersuchen, durch das sie zum gemeinsamen Ziel gelangen wollen, so können wir feststellen, daß die ständische Richtung durch das Mittel einer ständischen Ordnung, welche das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft regelt, zum gemeinsamen Ziele der Erreichung einer sozialen Ordnung gelangen will, in der es keine soziale Fraglichkeit mehr gibt, in welcher auch der Arbeitnehmer seinen gerechten Anteil am Produktionsertrage erhält Die ständische Richtung versucht, von der Natur des Menschen ausgehend, eine Verbindung von Individuum und Gemeinschaft, ein richtiges Verhältnis zwischen individueller Freiheit und gemeinschaftlicher Bindung herzustellen. Und dieses richtige Verhältnis sieht sie in einer organisch gestalteten ständischen Ordnung. Der Gemeinschaftsgedanke ist hier vorherrschend, und das Gemeinschaftsstreben als solches kann man hier den gestaltenden soziologischen Faktor nennen. Wenn es vielleicht auch nicht ersichtlich ist, so kann man doch sagen, daß die ständische Richtung das demokratische Prinzip vertritt, das sich zum Beispiel in dem Selbstbestimmungs- und Selbstverwaltungsrecht der Stände, in der Zusammenarbeit der Stände untereinander erkennen läßt. Die ständische Ordnung soll dazu führen, daß der einzelne Mensch jetzt sein wirtschaftliches und gesellschaftliches, ja eventuell sogar sein politisches Schicksal beeinflussen kann. Der Staat soll also so weit als möglich ausgeschaltet werden und dafür den ständischen Organisationen ein Teil der Ordnung der Dinge überlassen werden.

Was das maßgebende Organisationsmittel anbetrifft, das bei der Gestaltung dieser ständischen Organisation in Betracht kommt, so dürfte dies wohl in erster Linie das Interessenmoment sein. Es ist weniger das Einzelinteresse, das selbstverständlich auch immer eine gewisse Rolle spielen wird, als das Gesamtinteresse, das uns in der Formulierung des Gemeinwohles immer wieder begegnet ist.

Innerhalb der ständischen Richtung haben wir verschiedene Ideenrichtungen feststellen können, bei denen sich einige abweichende Meinungen in der Frage der konkreten Gestaltung der Stände zeigten. Besonders stark vertreten ist die Idee der Berufsorganisationen, der Berufsstände, bei denen der gemeinsame Beruf die Voraussetzung zum ständischen Zusammenschluß ist. Hier ist vor allem der Gedanke maßgebend, dem in der Wirtschaft tätigen Einzelmenschen mehr eigene Verantwortung zuzuweisen und ihn innerlich mehr mit der beruflichen Arbeit zu verbinden und ihm dadurch auch mehr Befriedigung zu geben. Besonders in den neueren Entwicklungstendenzen ist dieser Gedanke stark hervorgetreten. Die berufsständischen Organisationen dürften wohl das demokratische Prinzip am stärksten vertreten. Zusammenfassend können wir nun sagen, das Ziel der ständischen Richtung ist die Schaffung einer neuen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung auf ständischer Grundlage.

Die sozialpolitische Richtung dagegen hat ein ganz anderes Mittel, um das Ziel, das sie ja gemeinsam mit der ständischen Richtung hat, zu erreichen. Hier konzentriert sich das Problem nicht auf das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, sondern hier ist das Verhältnis von Staat und Gesellschaft maßgebend. Der Staat tritt hier in den Vordergrund, er regelt das gesamte gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben. Er ist hier der regelnde soziologische Faktor, allerdings nur in den Grenzen, die ihm nach katholischer Auffassung in dem im Naturrecht fundierten Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft zustehen. Die sozialpolitische Richtung will also nicht, wie die ständische Richtung, die soziale Ordnung von innen heraus gestalten und entwickeln, sondern sie will sie von außen her beeinflussen, von oben her regeln durch den Staat. So verkörpert die sozialpolitische Richtung wohl das autoritative Prinzip, welches hier allerdings nicht in seiner engsten und extremsten Formulierung verstanden werden darf, denn der autoritativen Macht, dem Staat, sind ja gewisse Grenzen gesetzt, wie wir es bereits erwähnten.

Gestaltendes Organisationsmittel ist hier weniger das Interessenmoment, obwohl auch der Staat das Gesamtinteresse,

das Gemeinwohl, zu vertreten hat, als vielmehr das Zwangs- oder das Rechtsmoment. Der Staat wird entweder auf rechtlicher Grundlage, oder im gegebenen Falle durch Zwangsmaßnahmen seine sozialpolitischen Anordnungen durchführen.

Bei der näheren Darstellung der katholischen Soziallehren konnten wir zwei besonders wichtige Seiten feststellen, die soziologische und die wirtschaftliche Seite. Soziologisch betrachtet wollen die Soziallehren einen bestimmten gesellschaftlichen Aufbau durchführen, um dann auf Grund dieser gesellschaftlichen Ordnung auch das Wirtschaftsleben zu regeln. Sie haben also zusammenfassend gesagt, eine große wirtschaftssoziologische Bedeutung, weil sie durch einen bestimmten soziologischen Aufbau die wirtschaftliche Stellung des Einzelnen, des Individuums festlegen, bezw. stärken wollen.

Literatur-Verzeichnis.

Baader, Franz v., Sämtliche Werke. Leipzig 1850.

Baader, Franz v., Grundzüge der Sozietätsphilosophie. Herausgegeben von Hoffmann, Würzburg 1865.

Baxa, J., Einführung in die romantische Staatswissenschaft. Jena 1923.

Biederlack, Jos., Die soziale Frage. Innsbruck 1921.

Bockisch, Paul, Die Wirtschaftsgesinnung der Katholisch-Sozialen in Deutschland im 19. Jahrhundert. Diss Breslau 1927.

Brok. O., Ueber die spezifische Einstellung des Katholizismus zur Wirtschaft. Essen 1927.

Bunzel., J., Die Wirtschaftsgesinnung der Christlich-Sozialen. Leipzig 1927.

Buss, Franz v., Geschichte und System der Staatswissenschaft, Freiburg 1839

Buss, Franz v., Die Aufgaben des katholischen Teils deutscher Nation in der Gegenwart.

Buss, Franz v., Zur Geschichte der deutschen Fabrikgesetzgebung. Offenburg 1904.

Buss, Franz v., Ueber den Einfluss des Christentums auf Recht und Staat, von der Stiftung der Kirche bis zur Gegenwart. Freiburg 1841.

Dockhorn, Wilhelm, Die christlich-Soziale Bewegung in Deutschland. Diss Halle 1928.

Franz, Alb., Der soziale Katholizismus in Deutschland bis zum Tode Kettelers. M.-Gladbach 1914.
Gemeinwirtschaftliche Grundzüge christlicher Sozialauffassung. Berlin 1922.

Grundlach, Gust., Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens. Diss Berlin 1928.

Gosebruch, Karl, Franz Hitze und die Gemeinschaftsidee. Diss Münster 1927.

Grunz, Alfred, Mammonismus — christlicher Sozialismus. Berlin.

Haller, Carl, Ludwig v., Restauration der Staats-Wissenschaft. Winterthur 1825

Haurand, P. W., Das nationalökonomische System von Heinrich Pesch. M.-Gladbach 1932.

Hellenborich, Hugo, Adam Müllers Wirtschaftsphilosophie. Diss Köln 1926

Hertling, Georg v., Aufsätze und Reden sozialpolitischen Inhalts. Freiburg 1884

Hertling, Georg v., Naturrecht und Sozialpolitik. Köln 1893.

Hertling, Georg v., Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik. Freiburg 1897

Hertling, Georg v., Recht, Staat und Gesellschaft. Kempten-München 1907.

Hertling, Georg v., Aus meinem Leben.

Hitze, Franz, Die soziale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung. Paderborn, 1877.

Hitze, Franz, Die Quintessenz der sozialen Frage, Paderborn, 1880.

Hitze, Franz, Kapital und Arbeit. Paderborn 1880.

Hitze, Franz, Die Arbeiterfrage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung. M.-Gladbach 1904

Hitze, Franz, Schutz dem Arbeiter. Köln 1890.

Huemmer, Karl, Der ständische Gedanke in der katholisch-sozialen Literatur des 19. Jahrhunderts. Diss Würzburg 1927.

Jostock, Paul, Der Ausgang des Kapitalismus. München und Leipzig 1928.

Ketteler, W. E. v., Die grossen sozialen Fragen der Gegenwart. Mainz 1878.

Ketteler, W. E. v., Die Arbeiterfrage und das Christentum. Mainz 1864.

Ketteler, W. E v., Deutschland nach dem Kriege von 1866. Mainz 1867.

Klopp, Wiard, Die sozialen Lehren des Freiherrn Karl von Vogelsang. St. Pölten 1894.

Leo XIII., Sämtliche Rundschreiben 1878-1902. Herder.

Mahrholz, Werner, Deutsche Literatur der Gegenwart. Berlin 1930.

Messer, A., Geschichte der Philosophie. Leipzig 1923.

Moenning, Maria, Die Stellung der deutschen katholischen Sozialpolitiker des 19. Jahrhunderts zur „Staatsintervention" in der sozialen Frage. Diss Münster 1927.

Müller, Adam, Elemente der Staatskunst. Berlin 1809.

Müller, Adam, Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere. Leipzig 1819.

Neuefeind, M., Bischof Ketteler und die soziale Frage seiner Zeit. Diss Köln 1927.

Oertzen, Dietr. v., Von Wichern bis Posadowsky. Hamburg 1908.

Pesch, Heinrich, Lehrbuch der Nationalökonomie. Band 1-4. Freiburg 1913, 1920, 1922, 1924
Ethik und Volkswirtschaft. 1913.
Neubau der Gesellschaft.

Pülf, O., Bischof von Ketteler. Mainz 1899.

Schilling, Otto, Christliche Gesellschaftslehre. Freiburg 1926.
Die christlichen Soziallehren. München 1926.
Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin. Paderborn 1923.

Schwalber, J., Vogelsang und die moderne christlich-soziale Politik. Diss München 1928.

Sombart, Der moderne Kapitalismus. München und Leipzig 1928.

Soziale Arbeit im neuen Deutschland. Festschrift zum 70. Geburtstag von Franz Hitze. M.-Gladbach 1921.

Spann, Othmar, Der Schöpfungsgang des Geistes. Jena 1924.

Spann, Othmar, Der wahre Staat. Leipzig 1921.
Tote und lebendige Wissenschaft. Jena 1929.
Gesellschaftsphilosophie im Handbuch der Philosophie. München 1928.
Geschichtsphilosophie. Jena 1932.

Stein, Ludwig, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. Stuttgart 1923.

Temming, J., Die Stellung der neueren kath. Soziallehren zur Gesellschaftsentwicklung des 19. Jahrhunderts. Diss Münster 1923.

Thomas von Aquin, Summa Theologica.
De regimine principum.
Summa contra gentiles.

Töndury, Prof. Dr. H., Vorlesung über Wirtschaftssoziologie.

Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1922.

Vogelsang, Karl v., Zins und Wucher. Wien 1884.
Gesammelte Aufsätze über sozialpolitische und verwandte Themata. Augsburg 1888.

Weiss, A. M., Soziale Frage und soziale Ordnung. 1904.

Wendorff, Bruno, Die Staatslehre des Aurelius Augustinus nach „De civitate Dei". Diss Hamburg 1926.

Wermert, G., Neuere sozialpolitische Anschauungen im Katholizismus Deutschlands. Jena 1885.

Zimmermann, Karl, Die ständische Idee in der katholischen Sozialphilosophie. 1928.

Zeitschriften.

Historisch-politische Blätter. München.

Monatsschrift für christliche Sozialreform. Basel.

Soziale Kultur. M.-Gladbach.

Stimmen der Zeit. Freiburg. Früher erschienen als Stimmen aus Maria Laach.